SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Notte Oscura

Spiegazione delle strofe che mostrano come l'anima debba comportarsi nel cammino spirituale per arrivare alla perfetta unione d'amore con Dio, quale è possibile raggiungere in questa vita. In queste strofe vengono, altresì, esposte le proprietà di colui che ha raggiunto tale perfezione. Tutto questo è a firma di fra Giovanni della Croce, carmelitano scalzo, autore tra l'altro delle suddette strofe.

PROLOGO AL LETTORE

In questo libro vengono innanzi tutto riportate le strofe che intendo esporre. In seguito verrà spiegata ogni singola strofa, posta prima del suo commento; dopo verranno spiegati i singoli versi, sempre citandoli prima. Nelle prime due strofe si descrivono gli effetti delle due purificazioni spirituali, rispettivamente della parte sensitiva e di quella spirituale dell'uomo. Nelle altre sei si illustrano i diversi e meravigliosi effetti dell'illuminazione spirituale e dell'unione d'amore con Dio.

STROFE DELL'ANIMA

1. In una notte oscura,
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,
oh, sorte fortunata!,
uscii, né fui notata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

2. Al buio e più sicura,
per la segreta scala, travestita,
oh, sorte fortunata!,
al buio e ben celata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

3. Nella gioiosa notte,
in segreto, senza esser veduta,
senza veder cosa,
né altra luce o guida avea
fuor quella che in cuor mi ardea.

4. E questa mi guidava,
più sicura del sole a mezzogiorno,
là dove mi aspettava

chi ben io conoscea,
in un luogo ove nessuno si vedea.

5. Notte che mi guidasti,
oh, notte più dell'alba compiacente!
Oh, notte che riunisti
l'Amato con l'amata,
amata nell'Amato trasformata!

6. Sul mio petto fiorito,
che intatto sol per lui tenea serbato,
là si posò addormentato
ed io lo accarezzavo,
e la chioma dei cedri ei ventilava.

7. La brezza d'alte cime,
allor che i suoi capelli discioglievo,
con la sua mano leggera
il collo mio feriva
e tutti i sensi mie in estasi rapiva.

8. Là giacqui, mi dimenticai,
il volto sull'Amato reclinai,
tutto finì e posai,
lasciando ogni pensier
tra i gigli perdersi obliato.

Fine

Inizia la spiegazione delle strofe che mostrano in qual modo l'anima debba percorrere il cammino dell'unione d'amore con Dio, spiegazione composta dal padre fra Giovanni della Croce, carmelitano scalzo.

Prima di cominciare la spiegazione di queste strofe è opportuno ricordare che l'anima le recita quando è già pervenuta allo stato di perfezione, cioè all'unione d'amore con Dio. Essa ha già superato le dure e tormentate prove interiori poste lungo la *via stretta che conduce alla vita* eterna, di cui parla il Signore nel vangelo (Mt 7.14) e attraverso cui abitualmente essa passa per giungere alla sublime e felice unione con Dio. Poiché questa via è così stretta e *così pochi sono quelli che la percorrono*, come dice ancora il Signore (Mt 7,14), l'anima deve considerare una sorte davvero fortunata l'essere pervenuta per mezzo di essa alla suddetta perfezione d'amore. Ciò è quanto canta in questa prima strofa, chiamando molto appropriatamente notte oscura questa via angusta, come spiegherò più avanti nei singoli versi della strofa. L'anima, dunque, tutta contenta di essere passata per questa via stretta e di aver ottenuto tanto bene, si esprime nel modo che segue.

LIBRO I

Ove si tratta della notte dei sensi.

Strofa

In una notte oscura,
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,
oh, sorte fortunata!,
uscii, né fui notata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

Spiegazione

1. In questa prima strofa l'anima racconta in che modo si è dovuta distaccare affettivamente da se stessa e da tutte le cose, cioè come abbia dovuto praticare una radicale rinuncia per morire a queste cose e a se stessa. Solo così è riuscita a vivere una vita d'amore con Dio, piena di dolcezze e delizie spirituali. Afferma, altresì, che tale distacco è stato una notte oscura, termine che qui si riferisce alla contemplazione purificante. Mediante questa, come dirò più avanti, si opera passivamente nell'anima la suddetta rinuncia a se stessa e a tutte le cose.

2. Se ha potuto operare il distacco – tiene a precisare –, lo ha fatto con la forza e la veemenza dell'amore che lo Sposo le ha concesso in questa contemplazione oscura. In tutto ciò riconosce la felice sorte, che le è toccata, di arrivare a Dio attraverso questa notte con così grande fortuna, che nessuno dei tre nemici, cioè il mondo, il demonio e la carne, che ostacolano sempre il cammino, ha potuto impedirle di avanzare. Difatti la notte della contemplazione purificante ha assopito e addormentato nella casa della sua sensibilità tutte le passioni e le tendenze che le erano contrarie. Per questo il verso dice: *In una notte oscura*.

CAPITOLO 1

Ove si comincia a parlare delle imperfezioni dei principianti.

1. L'anima comincia a entrare in questa notte oscura quando Dio la fa uscire dallo stato dei principianti, cioè di coloro che si servono ancora della meditazione nel cammino spirituale, e la trasferisce gradatamente in quello dei proficienti, cioè quella dei contemplativi. Superato questo stadio, la conduce allo stato dei perfetti, che è quello dell'unione con Dio. Al fine di chiarire e meglio comprendere che notte sia quella che l'anima deve attraversare e per quale motivo il Signore ve la ponga, è opportuno prima d'ogni cosa accennare ad alcune imperfezioni dei principianti. Lo farò molto rapidamente, ma non per questo ciò sarà inutile agli stessi principianti. Difatti, anche in questo modo, essi potranno comprendere lo stato di vita in cui giacciono, per poi sentirsi spinti a desiderare che Dio li faccia entrare in questa notte, dove l'anima si fortifica attraverso l'esercizio delle virtù e gusta le inestimabili delizie dell'amore di Dio. Se mi dilungherò un po', non sarà più di quanto basti per poter trattare subito dopo della notte oscura.

2. Occorre quindi sapere che quando l'anima si decide a servire solo Dio, abitualmente viene da lui nutrita nello spirito e diventa l'oggetto delle sue compiacenze, come fa una madre amorosa verso il suo tenero bambino: lo scalda con il calore del suo seno, lo nutre con latte gustoso e con cibi delicati e dolci, lo porta in braccio e lo copre di carezze. Ma a mano a mano che cresce, la madre diminuisce le carezze, gli nasconde il suo amore tenero, lo distacca dal suo dolce seno, sul quale pone aloe amaro; facendo poi discendere il bambino dalle braccia, lo fa camminare sulle sue gambe, perché superi le limitazioni proprie dell'infanzia e acquisti le caratteristiche dell'uomo adulto. La grazia di Dio, come madre amorosa, si comporta allo stesso modo con l'anima dal momento in cui la rigenera con l'ardente desiderio di servire il Signore. Le fa trovare, senza alcuna fatica, la dolcezza e il sapore del latte spirituale in tutte le cose di Dio e gustare una gioia grande negli esercizi spirituali; in breve, il Signore le porge il suo petto amoroso come a un bambino piccolo (cfr. 1Pt 2,2-3).

3. Così l'anima prova grande gioia nel trascorrere lunghi periodi e addirittura notti intere in orazione; ha piacere di darsi alle penitenze, è contenta di digiunare, si consola nel frequentare i sacramenti e occuparsi delle cose divine. Ma nonostante si dedichi a queste pratiche con impegno e assiduamente, ne approfitti e se ne serva con la più grande cura, tuttavia, da un punto di vista spirituale, abitualmente si comporta con molta fiacchezza e imperfezione. Difatti è spinta a queste pratiche ed esercizi spirituali dalla consolazione e dal gusto che vi prova e, non essendo ancora temprata dagli esercizi di una dura lotta per acquistare la virtù, commette molte mancanze e imperfezioni in queste pie pratiche. In realtà, ogni anima agisce secondo il grado di perfezione che possiede. Ma poiché non ha avuto modo di acquisire delle abitudini forti, necessariamente si comporterà con la debolezza di un esile bambino. Bisogna esporre con più chiarezza questa verità e mostrare come siano imperfetti nella virtù i principianti che agiscono con la facilità e il gusto sopra descritti. A tale scopo parlerò dei sette vizi capitali, enumerando alcune delle molte imperfezioni che i principianti commettono in ciascuno di essi. In questo modo si potrà chiaramente constatare quanto si comportino da bambini. Si potranno, altresì, notare i vantaggi che apporta la notte oscura, di cui parlerò tra poco, perché libera e purifica l'anima da tutte queste imperfezioni.

CAPITOLO 2

Ove si parla di alcune imperfezioni spirituali proprie dei principianti relativamente alla superbia.

1. I principianti, proprio perché agli inizi, si sentono pieni di fervore e sono molto diligenti nelle cose spirituali e negli esercizi di pietà. Ora, anche se è vero che le cose sante di per sé inclinano all'umiltà, tuttavia lo stato imperfetto dei principianti provoca in essi un certo orgoglio segreto che li induce a qualche soddisfazione per le loro azioni e per se stessi. Di qui nasce in loro una certa vanità, talora molto grande, di parlare delle cose spirituali in presenza di altri e, a volte, di voler loro insegnare più che essere disposti a imparare. Inoltre, in cuor loro, condannano gli altri quando non vedono in essi quella forma di devozione che vorrebbero praticassero. Capita anche che glielo dicano apertamente, come il fariseo che si vantava ringraziando Dio per le proprie opere, ma disprezzava il pubblicano (cfr. Lc 18,11-12).

2. Tuttavia, molto spesso è il demonio che accresce nei principianti il fervore e il desiderio d'intraprendere queste e altre opere, perché aumentino in superbia e presunzione. Sa molto bene, infatti, che tutte queste opere e questi atti di virtù, che i principianti compiono, non solo non valgono nulla, ma si trasformano in vizi. Alcuni arrivano a tale distorsione da non volere che nessuno, all'infuori di loro, venga reputato buono. Così, all'occasione, li si vede parlare e agire per condannare e denigrare, *osservando la pagliuzza nell'occhio del proprio fratello, mentre non si accorgono della trave che hanno nel proprio* (Mt 7,3); *filtrano il moscerino* dell'altro *e ingoiano il* proprio *cammello* (Mt 23,24).

3. A volte addirittura, quando i loro maestri spirituali, cioè i confessori e i superiori, non approvano il loro spirito e modo di agire, poiché vogliono che il loro operato venga stimato e lodato, dichiarano di non essere compresi: non considerano quelli come uomini spirituali, perché non approvano il loro comportamento e non vi accondiscendono. Maturano così il desiderio di avere un'altra guida e cercano di trovarne una che si adatti ai loro gusti. Di solito, infatti, cercano qualche persona disposta a lodare e stimare il loro operato. Fuggono, invece, come la peste quelle persone che demoliscono tale operato per rimetterli nel giusto cammino. A volte addirittura le prendono in antipatia. Nella loro presunzione sono soliti fare molti propositi e mantenerne pochi. Sentono il desiderio che altri conoscano il loro genere di spiritualità e la loro devozione, e a tale scopo ostentano gesti, emettono sospiri, assumono strani atteggiamenti. Talora hanno rapimenti, in pubblico preferibilmente che in privato, aiutati in questo dal demonio. Si compiacciono quando questi fenomeni, che ardentemente desiderano avere, sono conosciuti da tutti.

4. Molti vogliono essere preferiti dal confessore e così nascono mille invidie e inquietudini. Si sentono imbarazzati a dire i propri peccati in maniera nuda e semplice per paura che il confessore li stimi meno, e cercano di colorarli perché non appaiano tanto brutti; in breve, s'industriano a scusarsi più che ad accusarsi. A volte cercano un altro confessore per accusare quanto hanno di grave, perché il confessore ordinario non pensi che hanno commesso qualcosa di male, ma conosca solo il bene. Così sono contenti di raccontargli solo le cose buone e spesso in termini esagerati o quanto meno con l'intenzione che le loro opere siano ritenute buone. Ma, come dirò più avanti, sarebbe più umile non parlare di tali opere, anzi desiderare che né il confessore né altri le stimino affatto.

5. Inoltre alcuni di questi principianti considerano poca cosa le loro mancanze, mentre altre volte si rattristano troppo quando le commettono. Pensano che dovrebbero essere già dei santi e se la prendono con se stessi o s'impazientiscono, il che è una vera e propria imperfezione. Chiedono a Dio con viva insistenza di liberarli dalle loro imperfezioni e dalle loro mancanze, ma, più che per amor suo, per poter stare in pace senza il fastidio che esse procurano. Non si accorgono che, se Dio li esaudisse, forse diventerebbero più superbi e presuntuosi. Odiano elogiare gli altri, mentre amano essere lodati e a volte persino lo pretendono; sono simili alle vergini stolte che, avendo le lampade spente, volevano l'olio delle altre (Mt 25,8).

6. Alcuni cadono in molte e più gravi imperfezioni o arrivano persino a commettere molti peccati. Per gli uni, il male è più o meno grande; altri non ne subiscono che i primi moti o poco più. Rari sono i principianti che al tempo dei primi fervori non

cadono in simili imperfezioni. Quelli, invece, che in questo periodo seguono il cammino della perfezione agiscono in tutt'altra maniera e con uno spirito molto diverso. Difatti compiono progressi nell'umiltà e vi si consolidano molto, non solo considerando un nulla le loro opere, ma sentendosi altresì poco soddisfatti di se stessi. Ritengono migliori tutti gli altri e provano per essi una santa invidia, desiderosi di servire Dio come loro. Più il loro fervore è grande, più opere buone compiono provando in esse una viva gioia, dal momento che si tengono nell'umiltà; più riconoscono, altresì, l'onore e la gloria che spettano a Dio e quanto poco fanno per lui. Per questo motivo, più lavorano per la sua gloria, più si sentono insoddisfatti. È così intensa la carità e grande l'amore per il Signore che tutto ciò che fanno per lui è nulla in confronto a quanto vorrebbero fare. Tale sollecitudine d'amore li spinge, li preoccupa e li inebria talmente che non si accorgono se gli altri fanno o non fanno; e se vi pongono attenzione, sono convinti che tutti gli altri siano migliori di loro. Stimando poco se stessi, desiderano che anche gli altri non li stimino e non considerino, anzi disprezzino le loro opere. Ma c'è di più: ogni volta che qualcuno li loda o dimostra stima, non gli credono affatto e sembra ad essi davvero strano che si dica bene di loro.

7. Costoro, nella massima serenità e umiltà, desiderano vivamente che s'insegni loro tutto ciò che può essere utile. Si comportano molto diversamente dai principianti, di cui sopra, che vorrebbero insegnare a tutto il mondo; anzi, quando s'accorgono che qualcuno vuole insegnare loro qualcosa, prendono subito la parola come se sapessero già quel che si andrà a dire. Le persone umili, invece, non si sentono maestre di nessuno; vanno spedite per la loro strada e sono totalmente disposte a imboccarne un'altra se qualcuno glielo comanda, perché pensano di non riuscire mai in nulla. Sono contente quando vengono lodati gli altri e si rammaricano solo di non servire Dio come loro. Non desiderano parlare delle loro cose, perché le stimano poco, e hanno ritegno persino a dirle al loro direttore spirituale, convinte che non siano meritevoli d'essere riferite. Amano parlare delle loro mancanze e dei loro peccati più che sciorinare le loro virtù. Di conseguenza, cercano preferibilmente il direttore che stima meno le loro opere e il loro comportamento; tutto questo è indice di spirito semplice, puro e sincero, molto gradito a Dio. Infatti, poiché Dio ha infuso lo spirito di saggezza nelle anime umili, le muove e le spinge a tenere segreti i loro tesori e a manifestare le loro miserie. Alle persone umili, insieme con le altre virtù, Dio dà questa grazia che nega ai superbi.

8. Gli umili sono pronti a dare il sangue del loro cuore a colui che serve Dio e ad aiutare con tutte le forze chi lo serve. Quanto alle imperfezioni in cui si accorgono di cadere, sono motivo per essi di sopportarsi con umiltà, dolcezza di spirito e timore pieno di amore per Dio e di fiducia in lui. Ma le anime che all'inizio camminano in questa via di perfezione, come ho detto, sono molto poche; mi contenterei se non cadessero nei difetti contrari. Proprio per questo, come dirò in seguito, Dio introduce nella notte oscura coloro che vuole purificare da tutte queste imperfezioni per farli progredire.

CAPITOLO 3

Ove si parla di alcune imperfezioni in cui cadono alcuni principianti circa l'avarizia spirituale, che è il secondo vizio capitale.

1. A volte, molti di questi principianti cadono in una grande avarizia spirituale, perché non si contentano della vita spirituale che Dio dona loro. Sono molto scontenti e insoddisfatti perché non trovano la consolazione che si aspettavano dagli esercizi di pietà. Molti non si stancano mai di chiedere consigli o di apprendere regole di vita spirituale, di possedere o di leggere una grande quantità di libri che trattano di questo argomento. Spendono più tempo in questo che nel praticare la mortificazione o nel perfezionare la povertà di spirito come dovrebbero. Oltre a questo, si caricano d'immagini e di corone del rosario molto originali; ne lasciano alcune per prenderne altre; le cambiano e le ricambiano; le vogliono ora in un modo ora in un altro, affezionandosi più a questa croce che a quella, perché più originale. Inoltre si vedono altri principianti ricoperti di *agnusdei*, di reliquie o di "liste di santi", come i fanciulli dei loro giocattoli. In tutto questo io condanno lo spirito di possesso, perché l'attaccamento che nutrono per la forma, la quantità e la rarità di tali oggetti è contrario alla povertà di spirito. Questa bada unicamente alla sostanza della devozione, contentandosi di ciò che basta ad alimentarla, mentre la quantità e la rarità degli oggetti porta alla noia. La vera devozione, infatti, deve partire dal cuore e guardare solo alla verità e alla sostanza di ciò che tali oggetti di devozione rappresentano. Tutto il resto non è che attaccamento e spirito di possesso dovuto a imperfezione, sicché per arrivare in qualche modo allo stato perfetto occorre liberarsi da simili tendenze sregolate.

2. Ho conosciuto una persona che per più di dieci anni si è servita di una croce fatta rozzamente con un ramo benedetto, fissata con un fil di ferro ripiegato all'intorno; non l'aveva mai lasciata e la portò sempre addosso finché non gliela tolsi. Ebbene, non era una persona di poco giudizio o di scarso buon senso. Ho conosciuto un'altra persona che pregava con una corona fatta di lische di pesce; certamente la sua devozione non era meno preziosa agli occhi di Dio. È fuori dubbio che queste due persone non riponevano la loro devozione nella forma o nel valore di tali oggetti. Coloro, quindi, che seguono rettamente questi principi non si attaccano a questi strumenti visibili, non se ne aggravano né si preoccupano di sapere più di quanto conviene sapere per poter agire; mirano solo ad approfondire il loro rapporto con Dio e a piacergli. Questo è il loro unico desiderio. Danno con generosità tutto ciò che possiedono e la loro gioia consiste nel privarsi dei beni, sia spirituali che temporali, per amore verso Dio e per carità verso il prossimo. Costoro, ripeto, mirano in realtà solo alla vera perfezione interiore, cioè a piacere a Dio e a rinunciare a se stessi, in tutto.

3. Ma l'anima non può purificarsi completamente nemmeno da queste imperfezioni, come anche dalle altre, finché Dio non la colloca nella purificazione passiva di quella notte oscura di cui parlerò tra poco. È necessario, però, che l'anima, da parte sua, faccia quanto le è possibile per perfezionarsi, al fine di meritare che il Signore la sottoponga a quella purificazione che la guarisce da tutte le imperfezioni da cui non era riuscita a liberarsi da sola. Malgrado il suo impegno, l'anima non può con le sue forze raggiungere quella purificazione che la dispone, sia pure minimamente, all'unione con Dio nella perfezione dell'amore. Occorre che Dio prenda l'iniziativa e la purifichi nel fuoco per lei oscuro, e questo in un modo di cui dirò in seguito.

CAPITOLO 4

Ove si parla di altre imperfezioni in cui abitualmente cadono i principianti relativamente alla lussuria, terzo vizio capitale.

1. Oltre alle imperfezioni causate da ciascun vizio capitale, di cui sto parlando, molti principianti cadono in parecchie altre. Per il momento non parlo di queste ultime per evitare lungaggini; preferisco, invece, trattare solo di alcune delle principali, che sono come l'origine e la causa delle altre. Qui tratto del vizio della lussuria, ma mio unico intento non è quello di parlare dei peccati relativi a questo vizio capitale, nei quali cadono le persone spirituali, bensì di occuparmi delle imperfezioni da purificare nella notte oscura. Ora, sono molte le imperfezioni dei principianti su questo punto: si potrebbero chiamare lussuria spirituale, non perché lo siano in realtà, ma perché derivano da cose spirituali. Molte volte, infatti, accade che durante gli stessi esercizi di pietà insorgano, anche se non si vogliono, moti di sensualità e atti disordinati. A volte ciò si verifica persino quando lo spirito è immerso in una profonda orazione o si sta celebrando il sacramento della penitenza o dell'eucaristia. Queste sensazioni, come ho detto, non dipendono da noi; derivano da una delle tre cause seguenti.

2. La prima è il piacere che spesso la natura prova nelle cose spirituali. Difatti, come lo spirito e il senso provano piacere in tali cose, così ciascuna delle due parti dell'uomo si porta verso la soddisfazione secondo la propria natura e le proprie caratteristiche. Lo spirito, o parte superiore dell'uomo, si porta a godere Dio e a gustarlo, mentre la sensualità, o parte inferiore, ricerca il piacere e la soddisfazione dei sensi, perché non è capace di possedere o gustare altri piaceri: si attacca al piacere che le è più adeguato, cioè quello disordinato dei sensi. Accade così che l'anima, pur essendo tutta immersa con lo spirito in una profonda orazione alla presenza di Dio, nei sensi provi passivamente agitazioni, fermenti e atti sensuali, non senza grande ripugnanza da parte sua. Ciò accade spesso durante la comunione: poiché l'anima prova gioia e soddisfazione a compiere quest'atto d'amore, perché il Signore le concede questo dono proprio a questo scopo, anche la sensualità vuole la sua parte, come ho detto, però a modo suo. Poiché le due parti, in fondo, costituiscono un unico soggetto, ordinariamente ciascuna di esse partecipa in modo proprio a ciò che l'altra riceve. Dice infatti il Filosofo a tale proposito: *Tutto ciò che si riceve, viene ricevuto secondo il modo di colui che riceve*. Così, agli inizi e anche quando l'anima è già avanzata, essendo imperfetta la sensualità, molto spesso riceve lo spirito di Dio secondo il grado d'imperfezione in cui si trova. Al contrario, quando la parte sensitiva ha subito la purificazione della notte oscura, di cui parlerò dopo, non ha più queste debolezze; non è più essa, infatti, a ricevere lo spirito divino, ma piuttosto è ricevuta nello spirito divino; così tutto ciò che possiede, lo possiede secondo le modalità di questo spirito divino.

3. La seconda causa, da cui provengono a volte queste agitazioni, è il demonio. Costui cerca d'importunare e turbare l'anima che è in preghiera o vi si prepara; suscita nella natura questi movimenti disordinati e reca all'anima, che vi presta attenzione, un grande danno. Difatti non solo per la paura che le insinua la rende svogliata nell'orazione, che è quanto egli vuole, dovendo l'anima lottare contro simili suggestioni, ma spinge alcune persone ad abbandonare completamente la preghiera. Tali anime credono che simili agitazioni si verifichino proprio durante la preghiera e non in altri momenti. Ciò è vero, perché il demonio le suscita più in questi momenti che in altri, proprio perché abbandonino questo pio esercizio. Ma non è tutto. Arriva persino a presentare loro molto vivamente immagini brutte e turpi, collegandole a volte con l'immagine di un

oggetto spirituale o di persone che fanno loro del bene, per spaventarle e confonderle. Così le persone che cadono in questa tentazione non osano più guardare o pensare a nulla, perché subito s'imbattono nella difficoltà di cui sopra. Tutto ciò si verifica in modo particolare e frequentemente nelle persone malinconiche con una veemenza tale che esse suscitano compassione. La loro vita è triste; la sofferenza è tale quando soffrono di quest'umore che sono convinte di avere il demonio in corpo e di non essere capaci di liberarsene; ciò nonostante, alcune di esse riusciranno a respingerlo se si faranno coraggio. Quando queste prove capitano a tali persone a motivo della loro malinconia, esse di solito non se ne liberano finché non guariscono da quest'umore, inoltrandosi nella notte oscura che a poco a poco le purifica di tutti questi mali.

4. La terza causa, da cui solitamente procedono e muovono guerra questi moti disordinati, è in generale la paura di provare ancora queste sensazioni e rappresentazioni turpi. Difatti questa paura, che improvvisamente si desta nelle persone a motivo di ciò che vedono, dicono o pensano, fa sì che esse abbiano quelle sensazioni senza alcuna loro colpa.

5. Ci sono, poi, delle anime dal temperamento così sensibile e delicato che, appena provano qualche gusto di devozione o di preghiera, si vedono pure immediatamente invase dallo spirito di lussuria. La sensualità le stordisce e le inebria a tal punto che sono come sommerse nelle attrazioni e nei piaceri di questo vizio. Entrambe queste sensazioni perdurano contemporaneamente e in modo passivo; a volte si constata anche che si sono verificati dei gesti grossolani e sconsiderati. Questo perché, come ho detto, hanno un temperamento sensibile e delicato; quindi alla minima emozione si agitano gli umori e il sangue, e provocano tali sconvolgimenti. Del resto, la stessa cosa accade loro quando si accendono d'ira o hanno qualche turbamento o qualche pena.

6. A volte queste persone spirituali, quando parlano di argomenti di devozione o compiono esercizi di pietà, si lasciano andare a una certa superbia e petulanza al pensiero dei presenti, con i quali si comportano con una sorta di vana compiacenza. Anche questo sentimento è frutto di lussuria spirituale, come la intendo qui, e di solito la volontà vi acconsente.

7. Alcune di queste persone nutrono per altre dell'affetto, facendolo passare per un fatto spirituale, ma molto spesso queste amicizie sono morbose e per niente spirituali. Si appura che è così quando il ricordo di quell'affetto, anziché riportare a Dio e accrescere l'amore per lui, produce solo rimorsi di coscienza. Difatti, se l'amicizia è puramente spirituale, crescendo essa, fa crescere anche l'amore per Dio; anzi, quanto più l'anima si ricorda di tale amicizia, tanto più si ricorda di quella con Dio e si porta ardentemente verso di lui. Crescendo nell'una, cresce anche nell'altra, perché lo spirito di Dio ha la proprietà di accrescere un bene con un altro bene a motivo della somiglianza e dell'affinità che esiste fra loro. Se, invece, quell'affetto umano nasce dal suddetto vizio della sensualità, produce effetti contrari: quanto più esso cresce, tanto più diminuisce l'amore per Dio insieme al ricordo di lui. Difatti, se cresce l'amore sensuale, immediatamente si vede l'anima raffreddarsi nell'amore per Dio, dimenticarsi di lui al ricordo dell'altro e provare rimorsi di coscienza. Al contrario, quando l'amore di Dio cresce in un'anima, questa si raffredda nell'amore sensuale e lo dimentica, perché sono due amori contrari: non solo l'uno non aiuta l'altro, ma quello che predomina spegne e soffoca l'altro rafforzando se stesso, come insegnano i filosofi. Per questo il Signore nel

vangelo afferma che *quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è spirito* (Gv 3,6), cioè l'amore che nasce dalla sensualità termina nella sensualità, mentre quello che è dallo spirito termine nello spirito di Dio e lo fa crescere in noi. Tra i due amori vi è questa differenza che ci permette di riconoscerli.

8. Quando l'anima entra nella notte oscura, tiene sotto il controllo della ragione questi due amori. A questo punto, però, purifica e rafforza l'amore che è secondo Dio, mentre abbandona e sopprime l'altro. Ma all'inizio fa in modo che entrambi si perdano di vista, come dirò in seguito.

CAPITOLO 5

Ove si parla delle imperfezioni in cui cadono i principianti circa il vizio dell'ira.

1. Spinti dalla concupiscenza, molti principianti si portano alla ricerca dei gusti spirituali. Per questo motivo, molto spesso cadono in numerose imperfezioni lasciandosi andare al vizio dell'ira. Difatti, quando non assaporano più le soavità e le delizie delle cose spirituali, naturalmente si trovano disorientati e, a causa di questo dispiacere interno, si comportano sgarbatamente; si adirano molto facilmente per qualsiasi inezia e a volte si rendono persino insopportabili. Tali fenomeni si verificano spesso quando, durante l'orazione, hanno provato qualche raccoglimento sensibile molto piacevole. Nel momento in cui non provano più la sensazione piacevole, essi si ritrovano naturalmente nell'aridità e nella svogliatezza. Assomigliano al bambino che viene allontanato dal seno materno che stava gustando con piacere. Se in quest'effetto della natura i principianti non si lasciano trasportare dal disgusto, non c'è colpa, ma solo imperfezione che va purificata attraverso le aridità e le prove della notte oscura.

2. Vi sono, poi, persone spirituali che cadono in un'altra forma d'ira spirituale. Sono quelle che si armano di uno zelo spropositato contro i vizi altrui, censurandoli. A volte si sentono portati a rimproverarli bruscamente, e lo fanno anche, come se fossero maestri di virtù. Ora, questo modo di fare è contrario alla mansuetudine spirituale.

3. Ve ne sono altri, infine, che dinanzi alle loro imperfezioni si spazientiscono in modo contrario a ogni umiltà, arrabbiandosi con se stessi. Sono talmente impazienti che vorrebbero divenire santi in un giorno. Molti di costoro fanno numerosi progetti e prendono grandi decisioni. Ma non essendo umili e non diffidando di se stessi, quanto più propositi fanno, tanto più cadono e s'irritano. Non hanno la pazienza d'aspettare il momento in cui Dio vorrà esaudirli. Anche questo comportamento è contrario alla suddetta mansuetudine spirituale. Non vi può esser miglior rimedio a tale situazione che la purificazione della notte oscura. Ciò nonostante, vi sono alcune persone che mostrano tale pazienza o lentezza nel voler progredire, che Dio non vorrebbe ne avessero proprio tanta!

CAPITOLO 6

Ove si parla delle imperfezioni relative alla gola spirituale.

1. Circa il quarto vizio, che è la gola spirituale, c'è davvero molto da dire. Quasi nessuno dei principianti, per quanto virtuoso sia, evita di cadere in qualcuna delle numerose imperfezioni provocate da questo vizio, a motivo del gusto che, agli inizi, prova nelle pratiche di pietà. Molti di loro, ingolositi dal piacevole gusto che provano in tali esercizi, cercano più il sapore dello spirito che la purezza del cuore e la debita discrezione, virtù da Dio richieste e a lui accette lungo il cammino spirituale. Così, oltre all'imperfezione che commettono ricercando questi piaceri, la loro golosità li spinge a pretendere ancora di più, superando i limiti del giusto mezzo, dove risiede e si consolida la virtù. Attratti dal gusto che provano, alcuni si ammazzano a forza di penitenze e altri si debilitano con i digiuni, dandosi a pratiche superiori alle proprie forze, senza l'ordine e il consiglio di nessuno; addirittura sfuggono a chi dovrebbero obbedire in tale caso; alcuni, poi, non temono di fare il contrario di quanto è stato loro comandato.

2. Costoro sono molto imperfetti, sono persone irragionevoli. Lasciano da parte la sottomissione e l'obbedienza, che sono la penitenza della ragione e della volontà pur sapendo che questo è il sacrificio a Dio gradito più di qualsiasi altra cosa e della stessa penitenza corporale. Questa non è che una penitenza animale, verso la quale si è portati al pari degli animali, mossi dal piacere che si prova in questo esercizio. Ora, poiché gli eccessi sono cattivi e in questo modo di fare tali persone seguono la loro volontà, crescono nei vizi anziché nella virtù: acquistano quanto meno gola spirituale e superbia, perché non seguono la via dell'obbedienza in quello che fanno. D'altra parte, il demonio domina molti di costoro al punto di spingerli alla gola, eccitando i loro gusti e appetiti. Così questi poveri principianti, non potendo resistergli, cambiano, aggiungono o modificano ciò che viene loro comandato, perché l'obbedienza su questo punto è per loro molto dura. Alcuni di loro arrivano a un tale eccesso che, per il fatto di praticare per obbedienza certi esercizi di pietà, perdono la voglia e la devozione di farli: ma questo non perché sono loro comandati, bensì perché loro unico gusto e voglia è seguire le proprie inclinazioni. Forse sarebbe meglio per loro non praticare simili esercizi di pietà.

3. Vedrete molti di costoro insistere con i maestri spirituali per ottenere ciò che a loro piace, e metà lo ottengono quasi per forza. In caso contrario, si rattristano come bambini, si mostrano svogliati e credono di non servire Dio quando non li si lascia fare quello che vorrebbero. Infatti, essendo attaccati ai loro gusti e alla loro volontà, che considerano loro dio, quando queste cose vengono loro tolte affinché aderiscano alla volontà divina, si rattristano, si abbattono e si scoraggiano. Credono di servire Dio e di farlo contento, se loro sono contenti e soddisfatti.

4. Vi sono poi altri che, a motivo del vizio della gola, conoscono così poco la loro bassezza e miseria e trascurano talmente l'amoroso timore e il rispetto che devono alla maestà divina, che non esitano a insistere molto con i loro confessori per avere il permesso di comunicarsi spesso. Il peggio è che molto sovente osano comunicarsi senza il permesso e il consiglio del ministro di Cristo e dispensatore dei suoi doni. Seguendo solo il proprio giudizio, cercano di nascondergli la verità. A tale scopo, per potersi comunicare, si confessano alla meglio, desiderando più il comunicarsi che comunicarsi con una coscienza pura e ben disposta. Al contrario, sarà più giusto e lodevole avere una disposizione diversa e pregare il confessore di non farli accostare alla comunione tanto spesso; sebbene, tra questi due estremi, la cosa migliore sia la rassegnazione umile, tuttavia la cosa che genera più mali e attira castighi su di loro è la temerarietà.

5. Quando si comunicano, tutta la preoccupazione consiste nel cercare qualche sensazione e qualche gusto più che nell'adorare e lodare umilmente Dio presente in loro. E si attaccano tanto a quest'idea che, se non vi trovano qualche gusto o consolazione sensibile, pensano di non aver fatto nulla. Questo è un modo molto umano di giudicare Dio. Non comprendono che il vantaggio più piccolo che procuri il santissimo sacramento è proprio il diletto dei sensi, mentre il più grande, quello invisibile, è la grazia divina. Ciò spiega perché Dio, molto spesso, nega gusti e favori sensibili, proprio perché non li considerano con gli occhi della fede. Essi, invece, vogliono sentire e gustare Dio come se fosse comprensibile e accessibile, non solo su questo punto, ma anche negli altri esercizi di devozione. Tutto questo denota una grande imperfezione e una fede impura, contraria alla natura di Dio.

6. Tali persone si comportano allo stesso modo nella preghiera. Pensano che questa consista esclusivamente nel provare gusto e devozione sensibile. E cercano di provarne, come si dice, a forza di braccia, stancandosi e rompendosi la testa. Se poi non vi riescono, si abbattono profondamente, pensando di non aver combinato nulla. A motivo di questa loro pretesa perdono la vera devozione e lo spirito di preghiera, che consiste nel perseverarvi con pazienza e umiltà, diffidando di se stessi, per piacere solo a Dio. Così, quando qualche volta non sentono piacere in tale o tal altro esercizio di pietà, provano dispiacere e ripugnanza a ripeterlo e a volte finiscono per abbandonarlo. Come ho detto, somigliano ai bambini che non si muovono e non agiscono secondo la ragione, ma secondo i loro gusti. Essi spendono tutte le loro energie nel cercare la gioia e le consolazioni spirituali. Non si stancano mai di leggere libri e di passare da una meditazione all'altra, e vanno a caccia della soddisfazione del proprio piacere nelle cose di Dio. Ma il Signore, molto giustamente, con discrezione e amore, nega queste cose, proprio perché non cresca questa loro golosità e la loro avidità spirituale non li induca in mali senza fine. Essi hanno estremo bisogno d'entrare nella notte oscura, di cui parlerò tra poco, per purificarsi da queste fanciullaggini.

7. Quelli che si sentono così inclini alla ricerca dei loro gusti, cadono in un'altra imperfezione ancora più grande: si tratta d'un'eccessiva debolezza e tiepidezza nel seguire l'aspro sentiero della croce. Difatti l'anima che cerca le dolcezze, naturalmente rifiuta tutta l'amarezza della rinuncia personale.

8. I principianti cadono in molte altre imperfezioni che derivano da questo non saper rinunciare. Ma il Signore li cura in tempo con tentazioni, aridità e prove che fanno parte della notte oscura. Per non dilungarmi, non ne parlo qui. Mi limito solo a dire che la sobrietà e la temperanza spirituale presentano un carattere assai diverso di mortificazione, timore e sottomissione in tutto. Dobbiamo constatare che la perfezione e il valore dei nostri atti non dipendono dalla quantità e dal piacere che vi proviamo, ma dal saper rinnegare noi stessi mentre li pratichiamo. I principianti, perciò, devono fare tutto il possibile, per quanto sta in loro, finché Dio li purificherà di fatto, introducendoli nella notte oscura. Ma poiché sto tardando a parlarne, mi affretto dunque a finir di trattare delle imperfezioni.

CAPITOLO 7

Ove si parla delle imperfezioni che provengono dall'invidia e dall'accidia spirituale.

1. Anche per quanto riguarda gli altri due vizi, che sono l'invidia e l'accidia spirituale, i principianti cadono in molte imperfezioni. Quanto all'invidia, di solito porta molti di loro a essere gelosi del bene spirituale altrui; provano una pena visibile quando vedono gli altri più avanti nel cammino spirituale e non vorrebbero che venissero lodati, perché le loro virtù li rattristano; a volte non possono sopportare questo fatto, al punto che oppongono il contrario, confutando come possono le lodi: crepano, come si dice, d'invidia. Si affliggono perché non vengono lodati come quelli e vorrebbero essere preferiti in tutto. Ma questi sentimenti sono estremamente contrari alla carità che, come dice san Paolo, *si compiace della verità* (1Cor 13,6); e se prova qualche invidia, si tratta d'invidia santa. Anzi, chi possiede la carità si rammarica di non avere le virtù degli altri. È contento che gli altri le abbiano ed è felice che gli altri siano superiori a lui, perché servono Dio molto meglio.

2. Anche per quel che riguarda l'accidia spirituale, abitualmente i principianti si annoiano negli esercizi spirituali più elevati, anzi li evitano, perché li trovano contrari alle consolazioni sensibili. Poiché nelle cose spirituali sono molto attratti dalle dolcezze, quando non ve le trovano si annoiano a morte. Se talvolta non sentono nella preghiera la soddisfazione richiesta dal loro gusto – occorre pure che alla fine Dio li privi della soddisfazione e li metta alla prova –, non vorrebbero più ritornarvi; altre volte l'abbandonano o vi vanno di malavoglia. Così, cedendo all'accidia, non imboccano il cammino della perfezione, che consiste nella rinuncia alla propria volontà e nel piacere a Dio, e seguono invece quello della gioia e della soddisfazione della loro volontà. In questo modo cercano la soddisfazione personale più che la volontà di Dio.

3. Molti di loro desiderano che Dio voglia ciò che essi vogliono; si rattristano per essere obbligati a volere ciò che vuole Dio, provando ripugnanza a conformare la loro volontà a quella di Dio. Molte volte arrivano a pensare che ciò a cui non sono portati e in cui non provano gusto non sia volontà di Dio; al contrario, quando si sentono soddisfatti, credono che lo sia anche Dio. Riducono Dio alla propria misura, anziché conformarsi a lui. Invece il Signore nel vangelo insegna proprio il contrario, quando afferma che *chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà* (Mt 16,25).

4. I principianti mostrano persino intolleranza quando viene comandato qualcosa che dispiace a loro. Lasciandosi guidare dal piacere e dalle delizie dello spirito, sono molto fiacchi di fronte allo sforzo e alla fatica richieste dalla perfezione. Sono simili a coloro che si nutrono di cose elevate, ma rifuggono con tristezza da ogni asperità; si scandalizzano della croce, nella quale si trovano tutte le delizie spirituali. Al contrario, le realtà, quelle più spirituali, procurano loro solo disgusto, perché pretendono di camminare a modo loro nelle vie dello spirito e di seguire i capricci della loro volontà. Per tutti questi motivi provano una profonda tristezza e una grande ripugnanza ad imboccare la *via angusta che conduce alla vita*, di cui parla Cristo (Mt 7.14).

5. Basti per ora aver parlato di queste tra le molte imperfezioni in cui cadono i principianti nel primo stadio. Ciò dimostra quanto sia necessario che Dio li collochi nello stato dei proficienti. Tale passaggio si realizza quando vengono introdotti nella notte oscura, di cui parlerò tra poco. Nel corso di questa purificazione il Signore li distacca da tutti i gusti e le delizie, per poi immergerli nell'aridità pura e nelle tenebre interiori. In questo modo li purifica da tutte le loro imperfezioni e infantilismi, perché

acquistino la virtù per vie molto diverse. Infatti, anche se i principianti si dedicheranno a una dura mortificazione di sé in tutte le loro azioni e passioni, non vi riusciranno né in parte né in tutto finché Dio non realizzerà tale trasformazione passivamente e purificherà l'anima nella suddetta notte oscura. Ma perché possa dire qualcosa di utile su di essa, voglia Dio concedermi la sua divina luce. Questa mi è proprio necessaria per parlare di una notte così oscura e per trattare di un argomento così difficile a spiegare e a far comprendere. Ecco, dunque, il verso: *In una notte oscura*.

CAPITOLO 8

Ove si comincia a spiegare questa notte oscura.

1. Questa notte, o contemplazione, produce due forme di tenebre o purificazione nelle persone spirituali, secondo le due parti dell'uomo, cioè la sensitiva e la spirituale. Così la prima notte o purificazione sarà sensitiva, se purifica l'anima nella sua parte sensitiva, rendendola più conforme a quella spirituale. La seconda notte o purificazione sarà spirituale, se purifica e spoglia l'anima nella sua parte spirituale, preparandola e disponendola all'unione d'amore con Dio. La notte dei sensi è abbastanza comune, e molti ne fanno esperienza, tra cui i principianti; di essa parlerò subito. Quella spirituale è riservata a pochissime persone, cioè a coloro che sono già esercitati e avanzati nella virtù; di questi mi occuperò in un secondo momento.

2. La prima notte o purificazione è amara e terribile per i sensi, come dirò subito. La seconda non ha confronto, perché è orrenda e spaventosa per lo spirito, come dirò più avanti. Per procedere con ordine tratterò in primo luogo della notte dei sensi, che corrisponde alla prima purificazione. Dirò qualcosa di essa molto velocemente, perché è quella più comune e se n'è già scritto molto. Mi soffermerò a parlare in modo particolare della notte spirituale, perché se ne tratta poco, sia nelle conferenze che nei libri, e meno ancora se ne fa esperienza.

3. Il modo di comportarsi dei principianti nel cammino verso Dio è imperfetto e molto condizionato dall'amor proprio e dai gusti sensibili, come ho detto sopra. Per questo motivo Dio vuole farli progredire gradatamente, liberarli da questo modo imperfetto di amare e condurli a un livello più alto d'amore. Allora li svincola da questo basso esercizio dei sensi e dei ragionamenti, attraverso cui cercano Dio in una maniera così meschina e piena d'inconvenienti; li colloca nell'esercizio dello spirito, dove potranno comunicare con Dio molto più fruttuosamente e diverranno più liberi dalle loro imperfezioni. Già essi si sono esercitati un po' nel cammino della virtù; hanno perseverato nella meditazione e nell'orazione; il sapore e le delizie che hanno gustato in queste pie pratiche li hanno distaccati dalle cose del mondo; hanno trovato una certa forza spirituale in Dio per tenere a freno le loro sregolate inclinazioni verso le creature. Per questo motivo saranno in grado di sopportare per Dio qualche peso o qualche aridità senza voler tornare indietro, ai tempi più piacevoli. Quanto più gusto e gioia provano in questi esercizi spirituali, tanto più credono di essere illuminati dal sole delle grazie divine. Ma il Signore li priva di questa luce, chiude la porta delle sue delizie e dissecca le sorgenti delle acque spirituali di cui essi gustavano in lui la dolcezza ogni volta e per tutto il tempo che lo desideravano. Poiché erano deboli e fiacchi, per loro non c'erano porte chiuse, come dice san Giovanni nell'Apocalisse (3,8). Il Signore li lascia, dunque,

in tenebre così profonde che essi non sanno dove andare con l'aiuto dell'immaginazione e del ragionamento. Sono incapaci di meditare come prima; i loro sensi interiori sono come annegati in queste tenebre; sono in preda a una tale aridità che non solo non ricavano frutto e gusto dalle cose spirituali e dai buoni esercizi nei quali erano soliti trovare delizie e gioie, ma, al contrario, in queste stesse pratiche non trovano che disgusto e amarezza. Il motivo, ripeto, sta nel fatto che sono un po' cresciuti, e allora Dio, per fortificarli e farli uscire dal loro infantilismo, li stacca dal petto delle sue consolazioni; non li tiene più in braccio e insegna loro a camminare da soli. In tutto questo essi avvertono una grande novità, che è opposta al loro modo precedente di trattare con Dio.

4. Questo cambiamento di solito si verifica nelle persone ritirate dal mondo, più che in altre, e poco dopo il loro ingresso nella vita spirituale, perché sono più libere dalle occasioni di tornare indietro e più disponibili anche a riformare alla svelta le inclinazioni per i beni di questo mondo. Ciò è quanto si richiede per cominciare a entrare in questa beata notte dei sensi. Di solito non passa molto tempo dall'inizio, senza che entrino in questa notte dei sensi; ora, la maggior parte di esse vi entrano, perché le si vede attraversare queste aridità.

5. Su questa forma di purificazione sensitiva, che è assai comune, potrei citare numerose affermazioni della sacra Scrittura, molto frequenti soprattutto nei Salmi e nei profeti. Ma non intendo dilungarmi su questo, perché a chi non sapesse trovarle lì può bastare l'esperienza comune che se ne ha.

CAPITOLO 9

Ove si parla dei segni dai quali si riconosce che la persona spirituale è in questa notte o purificazione dei sensi.

1. Quest'aridità molte volte può derivare non dalla notte o purificazione dei sensi, bensì dai peccati, imperfezioni, debolezze, tiepidezze, oppure da qualche cattivo umore o indisposizione fisica. Per questo motivo indicherò qui alcuni segni per discernere se quest'aridità ha come origine la purificazione dei sensi oppure qualcuno dei su elencati difetti. A tale proposito tre sono i segni principali.

2. Il primo è l'assenza di gusto e consolazione nelle cose di Dio e in qualsiasi cosa creata. Infatti, allorché Dio introduce l'anima in questa notte oscura per condurla all'aridità e purificarla dall'appetito sensitivo, non le permette di provare consolazioni in cosa alcuna. Da ciò si riconosce abbastanza bene che tale aridità e disgusto non provengono da colpe o imperfezioni commesse recentemente; se così fosse, la natura dovrebbe sentire qualche inclinazione o attrazione per qualcosa di diverso da Dio. Difatti, quando la volontà si lascia andare a qualche imperfezione, si sente subito inclinata, più o meno fortemente, verso questa medesima imperfezione, secondo il piacere o l'affetto riversati su di essa. Ma poiché la ripugnanza per le cose del cielo e per quelle terrene potrebbe derivare da qualche indisposizione fisica o dal temperamento malinconico, che spesso non lascia provare piacere in nulla, occorre un secondo segno o una seconda condizione.

3. Il secondo segno che conferma la presenza della purificazione dei sensi consiste nei ricordarsi abitualmente di Dio con una sollecitudine e un'attenzione che dà pena; ci si preoccupa di non servire Dio, anzi di regredire, perché non si prova più gusto nelle cose divine. Ciò dimostra che il disgusto e l'aridità non provengono da fiacchezza e tiepidezza. Difatti è proprio della tiepidezza non preoccuparsi molto né avere sollecitudine per le cose di Dio. C'è, quindi, molta differenza tra l'aridità e la tiepidezza. È proprio della tiepidezza generare una grande fiacchezza e svogliatezza nella volontà e nell'intelligenza, così da non preoccuparsi delle cose di Dio. Al contrario, l'aridità purificatrice per sua natura comporta una sollecitudine costante e un'attenzione sofferta, per paura di non servire Dio. Questa, sebbene a volte sia aggravata da malinconia o da altro umore cattivo – e accade spesso –, non per questo cessa di avere il suo effetto purificante nella volontà, poiché l'anima è privata di ogni consolazione e desidera solo servire Dio. Quando, invece, l'aridità è solo frutto di umore cattivo, si prova disgusto e spossatezza fisica; in altri termini, l'anima non prova questi desideri di servire Dio che le offre l'aridità purificatrice. Quando questa si verifica, la parte sensitiva è molto abbattuta, fiacca e avvilita a causa del poco piacere che trova nell'agire, mentre lo spirito è pronto e forte (cfr. Mt 26,41).

4. Quest'aridità è dovuta al fatto che Dio trasferisce allo spirito i beni e la forza dei sensi, e poiché i sensi e la natura non sono capaci di tali beni spirituali, restano privi di nutrimento, nell'aridità e nel vuoto. La parte sensitiva, infatti, non è capace di accedere a ciò che è puro spirito. Così, quando lo spirito gode, la carne è scontenta e non ha voglia di agire. Quanto allo spirito, che si va nutrendo, si fortifica, diventa più vigile e attento di prima a non offendere Dio. A causa della novità di tale cambiamento, non sente subito all'inizio le gioie e le delizie spirituali, ma solo aridità e ripugnanza. Il suo palato è tuttora abituato ai gusti sensibili, ragion per cui fa ancora riferimento ad essi. D'altra parte, il suo palato spirituale non è ancora abituato a simili grazie e non è purificato per ricevere cibi così fini. Fin quando non si sarà gradualmente preparato attraverso questa notte arida e oscura, non potrà sentire i gusti e i beni spirituali. Proverà solo aridità e ripugnanza, venendogli a mancare il piacere che prima gustava con tanta facilità.

5. Difatti coloro che Dio comincia a introdurre in queste solitudini desolare sono simili ai figli d'Israele. Da quando li condusse nel deserto, Dio *offrì loro un pane capace di procurare ogni delizia*, come si legge nella Scrittura, e che *si adattava al gusto di chi l'inghiottiva* (Sap 16,20-21). Ciò nonostante, gli ebrei rimpiangevano più il gusto e il sapore delle carni e delle cipolle d'Egitto, a cui il loro palato era da tempo assuefatto, che non la delicata dolcezza di questo cibo angelico. Pur abbondando di cibi celesti, piangevano sospirando quelle carni (Nm 11,4-6). Fino a tanto arriva la bassezza dei nostri appetiti: ci fa rimpiangere le nostre miserie e provare avversione per i beni straordinari del cielo!

6. Ma, ripeto, quando queste aridità dipendono dalla purificazione che sta subendo l'appetito sensitivo, anche se lo spirito all'inizio non gusta il sapore per i motivi suddetti, sente però la forza e lo slancio ad agire che gli offre la sostanza di questo cibo interiore. Tale alimento segna l'inizio della contemplazione oscura e arida per i sensi, contemplazione nascosta e segreta anche per colui che la possiede. Di solito l'anima che prova questa aridità e vuoto dei sensi, è attratta dal desiderio di stare sola e in pace, senza dover pensare a qualcosa di particolare né averne voglia. Se le anime che si

trovano in questa situazione sapessero rimanere nella calma, tralasciare qualsiasi opera interiore ed esteriore, senza preoccuparsi di fare qualcosa, allora nell'oblio e nell'intimo riposo gusterebbero subito quel cibo interiore. Esso è tanto delicato che, pur avendo la voglia e l'attenzione a sentirlo, di solito non si percepisce, perché, ripeto, esso agisce nel riposo più assoluto e nell'oblio totale dell'anima. È come l'aria che sfugge di mano quando la si vuole afferrare.

7. Al riguardo possiamo capire ciò che la sposa dice allo Sposo nel Cantico: *Distogli da me i tuoi occhi; il loro sguardo mi rapisce* (Ct 6,4). Infatti Dio mette l'anima in uno stato tale e la guida per vie così insolite che, se essa volesse servirsi delle sue facoltà, disturberebbe l'opera di Dio anziché aiutarla; in breve, avviene il contrario di quanto accadeva prima. Questo perché l'anima è ormai nello stato di contemplazione; è uscita dalla fase discorsiva per entrare nello stato dei proficienti. Ormai è Dio che agisce in lei e imbriglia le sue potenze interiori, togliendo ogni appoggio all'intelletto, ogni gusto alla volontà e ogni ragionamento alla memoria. In questa fase, ciò che l'anima può fare di suo non serve, come ho già detto, anzi disturba la pace interiore e l'opera che Dio compie nello spirito per mezzo dell'aridità nei sensi. Ora, poiché quest'intervento divino è spirituale e delicato, l'opera si svolge nella calma e nella delicatezza; è un'opera segreta, soddisfacente, pacifica e affatto estranea a tutti i piaceri anteriori, che erano palpabili e sensibili. Tale è *la pace* che *Dio annunzia* all'anima, come dice Davide (Sal 84,9), per renderla spirituale. Da qui nasce il terzo segno.

8. Il terzo segno per riconoscere la purificazione dei sensi è l'incapacità, da parte dell'anima, di meditare o di discorrere servendosi dell'immaginazione, come faceva prima, per quanti sforzi compia. Ora Dio comincia a comunicarsi all'anima non per mezzo dei sensi, come in precedenza; non per mezzo dell'attività discorsiva che compone e ordina le cognizioni; ma per mezzo dello spirito puro, nel quale non si sviluppa il ragionamento. Le si comunica in un atto di semplice contemplazione, a cui non possono giungere i sensi interni ed esterni della parte inferiore. Per questo motivo l'immaginazione e la fantasia non possono trovare in essi un punto d'appoggio per qualche considerazione, né fare affidamento su di essi in quel momento o in avvenire.

9. A proposito del terzo segno occorre ricordare che l'impedimento in cui vengono a trovarsi le potenze e il conseguente loro disgusto non proviene da qualche cattivo umore. Se, infatti, la causa fosse questa, e quell'umore svanisse, in quanto è per sua natura mutevole, l'anima impegnandosi potrebbe ricuperare il potere di prima e le potenze ritroverebbero il loro appoggio. Ma non è così nella purificazione dell'appetito sensitivo, perché, appena ha inizio, aumenta sempre più l'impossibilità di discorrere con le potenze. È vero che in alcuni principianti non si verifica una notte continua al punto tale d'impedire loro di gustare talvolta qualche dolcezza o consolazione sensibile. Data la loro debolezza, forse non conveniva operare un distacco netto nella loro vita. Ciò nonostante, essi penetrano sempre più nella notte, lasciando poi da parte l'opera della purificazione sensitiva se sono chiamati ad altezze sublimi. Quanto a quelli che non seguono questo cammino di contemplazione, al contrario degli altri, si ha un modo di procedere molto diverso. Questa notte di aridità, di solito, non è continua nei loro sensi; a volte si verifica, altre volte no; talvolta alcuni non possono discorrere, altri possono farlo. Solo Dio, infatti, li introduce in questa notte per provarli, umiliarli, correggere il loro appetito e impedire che acquistino una golosità viziosa nelle cose spirituali, ma questo non per elevarli alla vita dello spirito, cioè alla contemplazione. Difatti non tutti

quelli che deliberatamente si consacrano alla vita spirituale vengono da Dio elevati alla contemplazione: forse nemmeno la metà. Perché questo? Solo Dio lo sa. Ne segue che costoro non riescono a staccarsi mai completamente dalle considerazioni e dai ragionamenti; riescono, come ho detto, a farlo solo per qualche tempo e di tanto in tanto.

CAPITOLO 10

Ove si descrive come ci si deve comportare nella notte oscura.

1. Quando si verificano le aridità di questa notte dei sensi, nella quale Dio opera il cambiamento di cui ho parlato prima, egli sottrae l'anima alla vita dei sensi per elevarla a quella dello spirito, cioè la fa passare dalla meditazione alla contemplazione, dove essa non può più agire con le sue facoltà e discorrere sulle cose di Dio. Proprio a questo punto le persone spirituali soffrono grandi pene, non tanto per le aridità che subiscono, quanto per la paura di vedersi smarrire in questo cammino. Pensano che tutto il bene spirituale sia finito e che Dio le abbia abbandonate, perché non trovano né aiuto né consolazione alcuna negli esercizi di pietà. Allora si affaticano e cercano, com'erano solite, di fissare con un certo piacere le loro potenze su qualche oggetto discorsivo. Se non fanno così e non si sentono portate ad agire, credono di non fare nulla. Tutto ciò procura all'anima un profondo disgusto e una grande ripugnanza interiore, mentre essa voleva restare nella calma, nella tranquillità e nel riposo delle potenze. Così, dunque, da una parte essa si affatica, dall'altra non trae nessun bene. Volendo servirsi del proprio spirito, perde questo spirito di tranquillità e di pace che aveva. Somiglia a colui che abbandona il già fatto per rifarlo daccapo; a colui che esce dalla città per poi rientrarvi; o a colui che lascia la preda catturata per inseguirla di nuovo. Tale comportamento è assolutamente inutile perché, ripeto, l'anima non approderà a nulla ritornando al suo primo metodo.

2. Se in tale situazione queste anime non trovano un padre spirituale che le comprenda, tornano indietro, abbandonando o rallentando il cammino, o perlomeno si creano ostacoli a procedere, a causa dei molteplici sforzi che fanno per seguire il cammino della meditazione e del ragionamento. Si affaticano e si tormentano fino all'eccesso, convinte che ciò accade a motivo delle loro negligenze e dei loro peccati. Ora, tutto ciò è inutile, perché ormai Dio le guida per un altro cammino, quello della contemplazione, totalmente diverso dal precedente: quest'ultimo, infatti, è quello della meditazione e del ragionamento, mentre il nuovo si sviluppa senza l'immaginazione e il ragionamento.

3. Coloro che si trovano in questa situazione, si consolino perseverando nella pazienza, senza affliggersi. Confidino in Dio, che non abbandona coloro che lo cercano con cuore semplice e sincero. Egli non mancherà di dare loro l'aiuto necessario per il cammino, fino a elevarli alla pura e chiara luce dell'amore, che comunicherà loro nella notte oscura dello spirito, se meriteranno che Dio ve li faccia entrare.

4. Il comportamento che l'anima deve tenere in questa notte dei sensi è quello di non preoccuparsi affatto del ragionamento e della meditazione, perché non è più il tempo per queste cose. Cerchi piuttosto di restare nella pace e nella calma, anche se ha la sensazione netta di non fare niente, di perdere tempo, e a motivo della sua tiepidezza

non ha voglia di pensare a nulla. Sarà già molto se conserverà la pazienza e persevererà nell'orazione, pur non facendo altro. L'unica cosa da fare è lasciare l'anima libera, sgombra e al riparo da tutte le conoscenze e i pensieri, non preoccupandosi di cosa dovrà pensare o meditare. Si limiterà soltanto a un'attenzione piena d'amore e di pace in Dio, evitando ogni preoccupazione, desiderio ardente o semplice voglia di gustarlo o di sentirlo. Tutte queste pretese, infatti, turbano e distraggono l'anima dalla pacifica quiete e dal dolce riposo della contemplazione che le viene concesso.

5. Anche se le viene lo scrupolo di perdere tempo e pensa che sarebbe bene fare qualcos'altro, poiché nell'orazione non può fare né pensare nulla, abbia pazienza e rimanga tranquilla, perché non si va all'orazione per cercarvi un piacere personale o la libertà di spirito. Se l'anima vuole fare qualcosa di sua iniziativa con le facoltà interiori, non farà che disturbare e perdere i beni che Dio sta imprimendo in lei attraverso la pace e la quiete dello spirito. È come se un pittore volesse dipingere o disegnare un volto: se la persona muove continuamente la testa per fare qualcosa, il pittore non può concludere nulla perché viene disturbato nel suo lavoro. Allo stesso modo, quando l'anima vuole stare nella pace e nella quiete interiore, qualsiasi azione, affetto o attenzione che essa volesse coltivare non farebbe che distrarla, metterla in agitazione e procurarle aridità e vuoto dei sensi. Quanto più vorrà appoggiarsi agli affetti e alle conoscenze, tanto più ne sentirà la mancanza che non può essere colmata attraverso questi mezzi.

6. Pertanto quest'anima non deve preoccuparsi se le vengono meno le operazioni delle potenze. Al contrario dev'essere lieta che cessino, perché così, non disturbando più la contemplazione infusa in cui viene introdotta, Dio può accordarle maggiore abbondanza di pace. Egli le darà la possibilità di ardere e di infiammarsi nello spirito d'amore che questa contemplazione oscura e segreta comporta e le comunica. La contemplazione, infatti, non è altro che infusione segreta, piena di pace e d'amore per Dio che, all'occasione, infiamma l'anima d'amore, come essa fa intendere nel verso seguente: *con ansie, dal mio amor tutta infiammata*.

CAPITOLO 11

Ove vengono spiegati i tre versi della strofa.

1. Questo incendio d'amore, di solito, non si sente agli inizi, perché non è ancora cominciato a causa dell'impurità della natura, oppure perché l'anima, non comprendendolo, non lo accoglie in sé pacificamente. A volte, invece, con o senza questi ostacoli, l'anima comincia a provare improvvisamente un certo desiderio di Dio pieno si spasimo; quanto più questo desiderio aumenta, tanto più l'anima si sente trasportata verso Dio e infiammata d'amore per lui, senza sapere né comprendere né come né donde le vengano quest'amore e quest'affetto. A volte sente solo crescere in sé tanto questa fiamma e quest'incendio da desiderare Dio con un amore pieno di spasimo. Ciò è appunto quanto Davide, che pure attraversò questa notte, riferisce di sé nei seguenti termini: *Il mio cuore era infiammato*, nell'amore della contemplazione, *i miei reni erano alterati* (Sal 72,21-22 Volg.), cioè i miei gusti e i miei affetti sensibili sono stati trasformati, sono passati dalla vita sensitiva a quella spirituale, attraverso l'aridità e la rinuncia a tutti i gusti, di cui sto parlando. *E io*, aggiunge Davide, *ero ridotto un niente e non capivo* (ibid.); perché l'anima, senza sapere dove va, si vede annientata in

tutte le cose di lassù e di quaggiù, ove era solita trovare le sue consolazioni. Essa constata soltanto di essere infiammata d'amore, senza sapere come né perché si sia prodotto tale cambiamento. E poiché a volte l'incendio d'amore assume proporzioni inverosimili, gli spasimi per Dio si fanno talmente intensi nell'anima da sembrare che questa sete ardente inaridisca tutte le ossa, indebolisca la natura, tolga all'anima il suo calore e la sua forza per l'acutezza della sete d'amore che l'anima sente tanto potentemente. Tale è la sete che Davide provava; dice infatti: *L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente* (Sal 41,3). È come se dicesse: la sete della mia anima è molto ardente. Questa sete, essendo vivissima, si può ben dire che fa morire. Ma dobbiamo ricordare che la veemenza di questa sete non è continua, bensì intermittente, anche se l'anima abitualmente prova sempre un po' dei suoi ardori.

2. Occorre ricordare, come ho già detto in apertura, che ordinariamente quest'amore non si avverte all'inizio. Al contrario, l'anima prova l'aridità e il vuoto di cui sto parlando. E allora, invece di quest'amore, che pure va accendendosi e che l'anima consegue in mezzo alle aridità e al vuoto delle sue potenze, c'è una costante attenzione e sollecitudine di piacere a Dio, mista al dolore e al timore di non servirlo abbastanza. Ora, *è sacrificio* non poco *gradito a Dio* vedere *un cuore affranto* e sollecito per l'amor suo (Sal 50,19). Questa sollecitudine e attenzione si sviluppano nell'anima in seguito alla segreta contemplazione, finché, con il tempo, accendono nello spirito quest'amore divino, dopo che sono stati alquanto purificati i sensi, cioè le forze e gli affetti naturali della parte sensitiva, per mezzo dell'aridità che si viene a produrre. Ma nel frattempo l'anima assomiglia al malato che è tenuto sotto cura: tutto è sofferenza in quest'oscura e arida purificazione dei sensi, per guarire da molte imperfezioni, esercitarsi nella pratica delle virtù ed essere, così, degni dell'amore divino, come si dice nel verso seguente: *oh, sorte fortunata!*

3. In un primo momento Dio introduce l'anima nella notte dei sensi al fine di purificare i sensi della parte inferiore, adattarli, assoggettarli e unirli allo spirito, immergendoli nelle tenebre e mettendo fine ai loro ragionamenti. In seguito poi, per purificare lo spirito e unirlo a sé, come dirò più avanti, Dio lo introduce nella notte spirituale. In questo modo l'anima, anche se non le sembra, ottiene così tanti vantaggi che ritiene sorte fortunata essere sfuggita ai lacci e alla presa dei sensi della parte inferiore attraverso questa notte, come recita il verso presente, *oh, sorte fortunata!* Al riguardo occorre sottolineare i vantaggi che l'anima ottiene in questa notte e a causa dei quali stima sorte fortunata l'averla attraversata. Ora, tutti questi vantaggi si trovano racchiusi nel verso seguente: *uscii, né fui notata.*

4. *Uscii* qui si riferisce all'anima che si libera dall'asservimento in cui la teneva la parte sensitiva, costringendola a cercare Dio attraverso mezzi così deboli, limitati e pericolosi come quelli della parte inferiore. Ad ogni passo, infatti, cadeva in mille imperfezioni o ignoranze, come si è notato sopra parlando dei sette vizi capitali. Ma essa se ne libera, quando questa notte spegne tutte le soddisfazioni spirituali e terrene, immerge nelle tenebre tutti i suoi ragionamenti e le procura molti altri beni, arricchendola di virtù, come dirò subito. Sarà piacevole e molto consolante, per chi cammina su questa strada, constatare che ciò che sembrava all'anima così duro, amaro e contrario ai suoi gusti spirituali, sia divenuto la sorgente di tanti beni. Ora, torno a ripetere, l'anima ottiene questi beni quando, con il favore della notte, si allontana effettivamente ed effettivamente da tutte le cose create e si eleva verso i beni eterni. Ciò costituisce una

felice e fortunata sorte per l'anima: prima di tutto perché è una grande vittoria aver spento le passione e gli affetti che la inclinavano alle cose create; in secondo luogo, perché sono pochissimi coloro che soffrono e perseverano nel passare per *questa porta stretta* e seguire *la via angusta che conduce alla vita* (Mt 7,14), come dice il Signore. La porta stretta è la notte dei sensi, dei quali l'anima si spoglia e si libera per entrare in essa, appoggiandosi alla fede, che è estranea a ogni senso, per poi percorrere la via angusta, o l'altra notte, che è quella dello spirito. Successivamente, attraverso questa seconda notte, l'anima avanza verso Dio, sostenuta solo dalla fede, che è il mezzo con cui si unisce a Dio. Poiché questo cammino è molto stretto, oscuro e terribile – non c'è paragone tra questa notte dei sensi e l'oscurità e le angosce della seconda, come dirò a suo tempo – sono molto pochi quelli che lo percorrono, ma i suoi vantaggi sono incomparabilmente superiori a quelli della prima notte. Comincio dunque a parlare dei vantaggi della notte dei sensi, il più brevemente possibile, per poi passare alla notte dello spirito.

CAPITOLO 12

Ove si parla dei vantaggi procurati all'anima da questa notte.

1. La notte o purificazione degli appetiti è vantaggiosa per l'anima a motivo dei grandi beni e profitti che le procura, anche se, come ho detto, a lei sembri che glieli tolga. Come Abramo fece gran festa quando svezzò il figlio Isacco (Gn 21,8), così in cielo ci si rallegra quando Dio toglie un'anima dalle fasce, non la tiene più in braccio, ma la fa camminare sui suoi piedi. E ci si rallegra anche perché, togliendole il latte e il nutrimento delicato e dolce dei bambini, le dà a mangiare il pane con la crosta e fa sì che vi prenda gusto. In quest'aridità e notte dei sensi comincia a essere offerto il cibo dei forti allo spirito libero e distaccato da ogni consolazione sensibile. Questo pane è la contemplazione infusa, di cui ho parlato.

2. Il primo e principale vantaggio, procurato all'anima da quest'arida e oscura notte di contemplazione, è la conoscenza di sé e della propria miseria. È vero che tutte le grazie da Dio concesse all'anima abitualmente sono accompagnate da questa conoscenza; ma è altrettanto vero che l'aridità e il vuoto delle potenze comparati all'abbondanza di cui esse godevano in passato, insieme alla difficoltà che l'anima prova nel compiere il bene, le fanno scoprire in sé una grettezza e una miseria che non riusciva a vedere al tempo della sua prosperità. Nel libro dell'Esodo (cfr. 33,5) si può trovare un'ottima esemplificazione di tale situazione. Vi si legge che, volendo Dio umiliare i figli d'Israele e insegnar loro a conoscere se stessi, ordinò che deponessero l'abito e gli ornamenti festivi, che ordinariamente indossavano nel deserto, dicendo loro: "D'ora in poi deponete gli ornamenti festivi e indossate abiti comuni da lavoro, perché conosciate il trattamento che meritate". Tale espressione vuol dire questo: il vestito che indossate è un abito di festa e d'allegria; per voi è occasione di non ritenervi tanto umili quanto invece siete; toglietevi dunque queste vesti, perché d'ora in poi, vedendovi ricoperti di abiti dimessi, sappiate che non meritate di più e chi siete in realtà. Questo esempio mostra all'anima la realtà della propria miseria che prima ignorava, cioè quando era in festa e trovava in Dio molta gioia, consolazione e sostegno; si sentiva più soddisfatta e contenta; le sembrava di servirlo in qualcosa. Sebbene non nutrisse in sé espressamente questi sentimenti, tuttavia era portata, attraverso la soddisfazione che provava, alla

gioia. Al contrario, ora che ha indossato l'abito da lavoro ed è nell'aridità e nell'abbandono e le luci di una volta si sono spente, possiede molto più verosimilmente questa virtù così eccellente e tanto necessaria della conoscenza di sé e si ritiene ormai un niente e non prova alcuna soddisfazione di sé: vede che da sola non fa e non può fare nulla. Ora, Dio stima di più la scarsa soddisfazione di sé e la desolazione in cui l'anima si trova per l'incapacità di servirlo, che non tutte le sue opere e tutte le gioie che sentiva prima, per quanto elevate fossero. In queste cose, infatti, vi era il pericolo di molte imperfezioni e di molta ignoranza. Al presente, invece, da quest'aridità, che è come un abito per l'anima, derivano non solo i beni di cui si è parlato, ma altresì i vantaggi di cui sto per trattare e molti altri che passerò sotto silenzio. Tutti questi beni nascono dalla conoscenza di sé come da loro fonte originaria.

3. Anzitutto, sorgono nell'anima maggior rispetto e affabilità nei suoi rapporti con Dio, condizioni richieste quando ci si avvicina all'Altissimo. Ora, qui l'anima trova ciò che non faceva quando godeva a iosa dei gusti spirituali e delle consolazioni. Questo favore dei gusti le suggeriva nei confronti di Dio più audacia di quanto non convenisse, meno rispetto e poca soggezione verso il Signore. Ciò è quanto accadde a Mosè quando si accorse che Dio gli parlava. Travolto dalla gioia e dal suo ardente desiderio, non pensava ad altro che ad avvicinarsi a Dio, se questi non gli avesse ordinato di fermarsi e di togliersi i calzari. Questo dice il rispetto, la discrezione e la povertà di spirito con cui si deve trattare con Dio. Così, dopo aver obbedito, Mosè divenne tanto prudente e discreto che, come dice la Scrittura, non solo non osava avvicinarsi, *ma nemmeno guardare* (Es 3,2-6; At 7,32); infatti, solo dopo aver tolto i calzari, cioè aver mortificato gli appetiti e i gusti, conobbe profondamente la sua miseria di fronte a Dio, cosa necessaria per ascoltare la parola di Dio. Tale è altresì la disposizione interiore che Dio concesse a Giobbe per parlare con lui. Non quando godeva le delizie e la gloria che era solito avere da Dio, di cui lo stesso Giobbe ci parla (Gb 1,1-8), ma quando fu posto tutto nudo sul letamaio, abbandonato e persino tormentato dai suoi amici, colmo di angoscia e di amarezza, ricoperto di vermi, sulla nuda terra (Gb 29-30), solo allora colui che *solleva l'indigente dalla polvere* (Sal 112,7), il Dio altissimo, si degnò di scendere e parlare con lui faccia a faccia, mostrandogli le profondità incommensurabili della sua sapienza, come non aveva mai fatto nel tempo della sua prosperità (Gb 38-42).

4. È opportuno ricordare qui anche un altro prezioso vantaggio che proviene da questa notte o aridità della parte sensitiva, perché è arrivato il momento di parlarne. In questa notte si verifica ciò che dice il profeta: *Brillerà fra le tenebre la tua luce* (Is 58,10). Dio illumina l'anima, e questa non solo conosce la sua grettezza e la sua miseria, come ho detto, ma altresì la grandezza e l'eccellenza di Dio. Spenti infatti gli appetiti, i gusti e gli attaccamenti sensibili, l'intelletto ha acquistato la purezza e la libertà necessaria per comprendere la verità. I gusti sensibili e gli appetiti, anche per cose spirituali, offuscano e ingombrano lo spirito; mentre, al contrario, l'angustia e l'aridità dei sensi illuminano e vivificano l'intelletto, come dice Isaia: solo *il terrore fa capire il discorso* (Is 28,19). Quando l'anima è distaccata e libera come le occorre per rendersi disponibile all'influsso divino, passa attraverso la notte oscura e arida della contemplazione, e Dio, come ho detto, nella sua divina saggezza la istruisce soprannaturalmente, cosa che non faceva quando l'anima gustava le gioie e le soddisfazioni di una volta.

5. Ciò è quanto ci fa capire chiaramente lo stesso lo profeta Isaia quando riferisce: *A chi vuole insegnare la scienza? A chi vuole spiegare il discorso? Ai bambini divezzati,*

appena staccati dal seno? (Is 28,9). Queste parole ci fanno comprendere che la disposizione necessaria per ricevere le comunicazioni divine non è il primo latte della soavità spirituale, né il sostegno dei saporosi discorsi delle facoltà sensitive, già gustati dall'anima, ma la mancanza dell'uno e il distacco dall'altro. Per ascoltare Dio, infatti, l'anima deve stare all'erta e distaccata da ogni affetto e dai sensi, come dice il profeta: *Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza* (Ab 2,1), cioè staccato dagli appetiti, *a spiare* e non a discorrere con i sensi *per vedere che cosa mi dirà*, cioè per sapere che messaggio mi viene da Dio. Dobbiamo, quindi, sapere che da questa notte arida deriva anzitutto conoscenza di sé e questa a sua volta è il fondamento della conoscenza di Dio. Per questo sant'Agostino prega così: *Fa', o Signore, che io mi conosca e ti conosca!* E i filosofi aggiungono che un termine si conosce meglio confrontandolo con il suo contrario.

6. Per meglio provare l'efficacia della notte dei sensi che, attraverso le aridità e il distacco attira sull'anima la luce divina, riporto un testo di Davide. Il salmista fa chiaramente capire il valore di questa notte in vista della conoscenza profonda di Dio con le seguenti parole: *Come terra deserta, arida, senz'acqua, così nel santuario ti ho cercato, per contemplare la tua potenza e la tua gloria* (Sal 62,3). È sorprendente: Davide ci fa capire che le delizie spirituali e le abbondanti soavità che aveva provato non gli erano servite per conoscere la gloria di Dio; era invece riuscito nell'intento passando per le aridità e l'abbandono della parte sensitiva, rappresentata qui dalla terra arida e deserta. Inoltre egli dice che neanche i concetti e i discorsi celesti, di cui si era frequentemente servito, erano stati per lui una via per conoscere e contemplare la gloria di Dio. Al contrario, un mezzo adatto a tale scopo erano stati l'incapacità di fissare il suo pensiero in Dio, come pure l'impotenza a procedere con il ragionamento e le considerazioni dell'immaginazione, qui significata dalla terra senza una strada. Pertanto il mezzo che abbiamo per conoscere Dio e noi stessi è la notte oscura con le sue aridità e il suo deserto. Ma la pienezza e l'abbondanza di tale conoscenza si avranno solamente nella notte dello spirito: questa prima conoscenza non è che l'inizio dell'altra.

7. Dall'aridità o deserto della notte dei sensi l'anima ricava anche l'umiltà di spirito, virtù contraria al primo vizio capitale, cioè la superbia spirituale, di cui si è parlato in precedenza. Quest'umiltà, che proviene dalla conoscenza di sé, purifica l'anima da tutte le imperfezioni d'orgoglio in cui cadeva al tempo della sua prosperità. Vedendosi, infatti, tanto arida e miserabile, non pensa, come faceva prima, nemmeno con moto istintivo, di essere migliore degli altri o di superarli in qualcosa; al contrario, riconosce che gli altri le sono superiori.

8. Questa considerazione genera bell'anima l'amore del prossimo, perché stima gli altri e non li giudica come era solita fare prima, quando era piena di fervore e gli altri no. Ora considera solo la propria miseria e la tiene davanti agli occhi, tanto che questo pensiero non le consente di guardare i difetti altrui. Ciò è quanto Davide, attraversando questa notte oscura, afferma stupendamente in questi termini: *Sono rimasto quieto, in silenzio; tacevo privo di bene, la sua fortuna ha esasperato il mio dolore* (Sal 38,3). Si esprime così, perché gli sembra che i beni della sua anima siano talmente finiti che non solo non può dirne nulla e non trova il modo di parlarne, ma la conoscenza della propria miseria lo rende muto di dolore soprattutto se guarda alla virtù degli altri.

9. Durante questa notte le anime diventano anche sottomesse e obbedienti nel cammino spirituale. Vedendosi così piene di miseria, non solo ascoltano quanto viene loro insegnato, ma desiderano altresì che chiunque dia loro consigli e avvisi su quanto devono fare. Perdono quella presunzione affettiva che a volte avevano nella prosperità. Infine, andando avanti, si spogliano di tutte le imperfezioni che ho ricordato qui e che derivano dal primo vizio, cioè dalla superbia spirituale.

CAPITOLO 13

1. In questa notte arida e oscura l'anima si libera anche dalle imperfezioni che provengono dall'avarizia spirituale. Essa bramava ora questo ora quell'altro bene spirituale; non si sentiva mai soddisfatta di alcuni esercizi di pietà, a motivo del desiderio delle dolcezze e delle soddisfazioni che trovava in essi. Ora, invece, in questa notte arida e oscura è completamente trasformata. Non trovandovi più le gioie e i piaceri di prima, ma piuttosto disgusto e fatica, pratica le sue devozioni con tanta calma che potrebbe forse peccare per difetto, laddove in passato peccava per eccesso. Ciò nonostante, l'anima che è introdotta in questa notte riceve abitualmente da Dio umiltà e spirito di prontezza, perché compia solo per amore e senza consolazioni quanto Dio le comanda. Così essa si distacca da molte imperfezioni, nelle quali in passato trovava le sue compiacenze.

2. Va aggiunto, altresì, che le aridità e il disgusto della parte sensitiva, che l'anima prova nelle pratiche di pietà, la liberano da quelle impurità di cui si parlava a proposito della lussuria spirituale; dicevo, infatti, che queste miserie comunemente derivano dalle compiacenze che dallo spirito si riversano sui sensi.

3. Delle imperfezioni relative alla gola spirituale, quarto vizio capitale, di cui l'anima si purifica in questa notte, se n'è parlato a suo tempo, anche se non sono state elencate tutte perché innumerevoli. Non ne parlerò, dunque, qui, perché vorrei concludere con questa notte per passare all'altra, circa la quale ho da esporre importanti insegnamenti e una dottrina profonda. Per farsi un'idea degli innumerevoli vantaggi che, oltre a quelli già elencati, l'anima ottiene in questa notte contro il vizio della gola spirituali, basti dire che si libera da tutte le imperfezioni che ho elencato e da molti altri gravi danni e vizi detestabili di cui non ho detto nulla. In tali imperfezioni sono cadute molte persone, di cui ho avuto esperienza, perché non hanno corretto il vizio della gola spirituale. Infatti Dio, in quest'arida e oscura notte in cui introduce l'anima, tiene a freno la sua concupiscenza e i suoi appetiti, di modo che essa non può cibarsi di alcun gusto o piacere sensibile per cose celesti o terrene. Così l'anima prosegue in questo cammino in modo da rimanere sottomessa, trasformata e mortificata nella concupiscenza e negli appetiti. Le sue passioni e la sua concupiscenza hanno perso la loro forza, mentre la loro attività, non essendo più alimentata dai piaceri precedenti, è ormai senza vigore, come quando i condotti delle mammelle s'inaridiscono perché non si spreme più il latte. Una volta soggiogate le passioni, l'anima, oltre ai vantaggi suddetti, ne acquista altri meravigliosi grazie a questa sobrietà spirituale. In verità, sedate le passioni e spenta la concupiscenza, l'anima vive nella pace e nella tranquillità spirituale, perché dove non regnano più le passioni e la concupiscenza non c'è più turbamento, ma solo la pace e le consolazioni divine.

4. Da ciò deriva un secondo vantaggio, ed è il sentimento abituale della presenza di Dio, accompagnato dal timore di tornare indietro, come ho detto, nel cammino spirituale. Il presente vantaggio è molto prezioso e certamente non il più piccolo in mezzo a quest'aridità e purificazione dei sensi, perché l'anima si purifica e si libera dalle imperfezioni che le si attaccano per mezzo delle passioni e degli affetti, che per loro natura la indeboliscono e la offuscano.

5. In questa notte c'è un altro vantaggio molto grande, ed è che l'anima si esercita contemporaneamente nella pratica di più virtù. Si esercita nella pazienza e nella longanimità, a motivo dell'abbandono e dell'aridità, quando occorre perseverare nelle pratiche di pietà senza cercare gusto o consolazione. Si esercita, altresì, nella carità verso Dio, perché non è mossa dal gusto piacevolmente attraente che trova nelle opere, ma solo da Dio. Allo stesso modo pratica anche la virtù della fortezza, perché nelle difficoltà e nei disgusti che contrastano la sua attività, prende forza dalla sua debolezza e diviene più energica. In breve, tutte le virtù teologali, cardinali e morali agiscono sia sul corpo che sullo spirito durante quest'aridità.

6. Questa notte, dunque, produce nell'anima i vantaggi che ho detto, cioè il diletto della pace, il ricordo abituale e attento di Dio, il candore e la purezza dell'anima e la pratica delle virtù. Ciò è quanto Davide ha sperimentato personalmente, trovandosi in questa notte. Ne parla nei termini seguenti: *Io rifiuto ogni conforto; mi ricordo di Dio e gemo, medito e viene meno il mio spirito*. E subito aggiunge: *Un canto nella notte mi ritorna nel cuore; rifletto e il mio spirito si va interrogando* su tutte le affezioni (Sal 76,3-4.7).

7. Per quanto riguarda le imperfezioni degli altri tre vizi spirituali di cui ho parlato, e che sono l'ira, l'invidia e l'accidia, in quest'aridità dell'appetito l'anima se ne purifica e acquisisce le virtù contrarie. Difatti, temperata e umiliata da queste aridità e difficoltà e da altre tentazioni e fatiche di questa notte in cui talvolta Dio la esercita, diventa mite con Dio e con se stessa e anche con il prossimo; così non si agita per le proprie mancanze, né per quelle altrui si irrita contro il prossimo, né si disgusta o si lamenta inopportunamente con Dio perché non la rende buona in fretta.

8. Contro ogni reale invidia, pratica la carità verso gli altri. E se prova qualche invidia, non si tratta di invidia viziosa come la precedente, quando soffriva perché altri le erano preferiti o erano più virtuosi di lei. Ora, invece, si dà per vinta, vedendosi tanto miserabile; e l'invidia che prova, se la prova, è virtuosa, perché desidera imitarli, e questa virtù è profonda.

9. Quanto all'accidia e al tedio che l'anima prova nelle cose spirituali, non sono viziosi come prima. Difatti, in passato, questi sentimenti provenivano dai gusti spirituali che a volte provava e che desiderava avere quando li provava; mentre ora questo tedio non procede dal gusto imperfetto, perché Dio le ha tolto tale gusto in rapporto a tutte le cose create in questa purificazione dei sensi.

10. Oltre a questi vantaggi appena elencati, ve ne sono innumerevoli altri che l'anima acquista attraverso quest'arida contemplazione. Difatti, in mezzo alle aridità e angustie, molte volte, quando meno se l'aspetta, Dio comunica all'anima soavità spirituale, amore purissimo e conoscenze spirituali, a volte molto elevate, ognuna delle quali è più vantaggiosa e preziosa di quelle gustate prima. Ma occorre dire che l'anima agli inizi

non la pensa così, perché la comunicazione spirituale a lei accordata è elevata per natura, ragion per cui i sensi non possono percepirla.

11. In conclusione, a questo punto, più l'anima si purifica dagli affetti e dai desideri sensitivi, più acquista libertà di spirito, nella quale si sviluppano i dodici frutti dello Spirito Santo. In questo stato si libera straordinariamente dalle mani dei suoi tre nemici, che sono il mondo, il demonio e la carne; infatti, scomparendo il sapore e il gusto sensibile per le cose, né il demonio né il mondo né la sensualità hanno armi o forze contro lo spirito.

12. Queste aridità, dunque, fanno avanzare l'anima nella via del puro amore per Dio. Difatti essa non è più spinta ad agire perché influenzata dal gusto o dal sapore che provava nelle sue azioni, come forse faceva prima, ma solo per far piacere a Dio. Non è più arrogante né ammette soddisfazioni sul piano personale, come forse era abituata all'epoca della prosperità. Al contrario, è divenuta timorosa e sospettosa di sé e non cerca più soddisfazione in se stessa; insomma, vive nel santo timore di Dio, che conserva e accresce le virtù. L'aridità, inoltre, spegne anche le concupiscenze e gli slanci della natura, come ho detto; in questo stato, infatti, se Dio a volte non le concedesse qualche gioia, difficilmente l'anima potrebbe procurarsi con tutta la sua diligenza una gioia o un piacere sensibile nelle sue opere o pratiche di pietà, come ho già detto.

13. In questa notte arida cresce l'attenzione per Dio e l'ardente desiderio di servirlo. Inaridendosi la fonte della sensualità, che nutriva l'accattivante cupidigia, all'anima resta soltanto, nel distacco assoluto, un ardente desiderio di servire Dio. Tale sentimento è molto gradito a Dio, perché, come dice Davide, *uno spirito contrito è sacrificio a Dio* (Sal 50,19).

14. Poiché l'anima capisce che in quest'arida purificazione, che ha attraversato, ha ottenuto tanti e così preziosi vantaggi, come ho detto, non stupisce molto che nella strofa che sto spiegando esclami: *Oh, sorte fortunata! Uscii, né fui notata*, cioè mi liberai dai lacci e dalla soggezione in cui mi tenevano i miei appetiti sensibili e i miei affetti, senza essere notata, senza che i tre suddetti nemici me lo potessero impedire. Infatti sono gli appetiti e i vani piaceri che con i loro legami imprigionano l'anima e le impediscono di uscire da sé e di attingere nella libertà l'amore di Dio; ma privati dei legami, di cui sopra, essi non possono combattere l'anima.

15. Perciò, quando, attraverso una continua mortificazione, si sedano le quattro passioni dell'anima, che sono la gioia, il dolore, la speranza e il timore; quando si addormentano gli appetiti naturali della sensualità attraverso un'aridità costante, allora i sensi e le potenze interne si stabiliscono in un'armonia perfetta, perché cessano le loro operazioni discorsive che, come ho detto, costituiscono tutto il mondo interiore della parte sensitiva, che qui l'anima chiama sua casa: allora essa può dire: *stando la mia casa al sonno abbandonata*.

CAPITOLO 14

1. Quando la casa della sensualità è ormai acquietata, cioè mortificata, le sue passioni sedate, gli appetiti sopiti e addormentati, per mezzo della beata notte della purificazione dei sensi, allora l'anima è uscita. In realtà, essa comincia a percorrere la via dello spirito, che è quella dei proficienti o di coloro che sono già avanzati. Tale cammino si chiama anche via illuminativi o della contemplazione infusa. È qui dove Dio nutre l'anima di se stesso e la ristora, senza che essa vi contribuisca con i suoi ragionamenti o collaborazione alcuna. Questa è, come ho detto, la notte o purificazione dei sensi, una notte che non è attraversata da un gran numero di persone. Infatti sono pochi quelli che ordinariamente l'attraversano, per poi entrare nell'altra notte più terribile dello spirito fino a raggiungere l'unione d'amore con Dio. Di solito è accompagnata da terribili tribolazioni e tentazioni nei sensi. È una prova che dura a lungo, in alcuni più, in altri meno. Alcuni sono assaliti dall'angelo di Satana (2Cor 12,7), un vero e proprio spirito di fornicazione, che frusta i loro sensi con odiose e possenti tentazioni, oppure tormenta il loro spirito con brutti pensieri e la loro immaginazione con rappresentazioni molto vive nella fantasia, infliggendo loro maggior dolore della stessa morte.

2. A volte coloro che attraversano questa notte sono tentati dallo spirito di bestemmia: tutti i loro pensieri e concetti sono attraversati da esecrande parole blasfeme. Anzi molte volte vengono suggerite all'immaginazione con tanta forza da indurli quasi a pronunciarle, procurando loro grande tormento.

3. Altre volte essi vengono assaliti da un altro detestabile spirito che Isaia chiama *spiritus vertiginis, spirito di smarrimento* (Is 19,14). Tale spirito mira non tanto a farli peccare, quanto a metterli alla prova. Questo spirito offusca talmente i loro sensi da riempirli di mille scrupoli e perplessità tanto intricate per il loro animo che non si sentono soddisfatti di niente né sono capaci, secondo il loro giudizio, di seguire il consiglio e i suggerimenti di altri. Ciò costituisce uno dei più gravi tormenti e orrori di questa notte, molto simile a quanto avverrà nella notte dello spirito.

4. Di solito Dio invia simili tempeste e prove in questa notte e purificazione sensitiva a coloro che, come dico, deve introdurre più tardi nell'altra notte, anche se non tutti vi arrivano. Quando sono provati e tartassati in questo modo, essi si esercitano, si preparano e adattano i loro sensi e le loro facoltà all'unione con la Sapienza, ove saranno accolti in quella notte. Se l'anima non è tentata, esercitata e messa alla prova con pene e sofferenze, non può affinare i suoi sensi per accogliere la sapienza. Per questo l'Ecclesiastico dice: *Chi non è stato tentato, che sa mai? Chi non ha subito prove, conosce poco* (Sir 34,11 e 10). Di questa verità rende testimonianza anche Geremia quando afferma: *Tu mi hai castigato e io ho imparato* (Ger 31,18). Ora, la correzione più sicura per introdurre l'anima nella sapienza divina è data dalle prove interiori di cui sto parlando. Sono proprio quelle più dure a purificare i sensi da tutte le soddisfazioni e consolazioni a cui erano attaccati per naturale debolezza. Se a questo punto l'anima è veramente umiliata, lo è in vista dell'esaltazione cui è destinata.

5. Non si può dire con esattezza quanto tempo l'anima trascorra in questo digiuno e penitenza dei sensi, perché non tutti subiscono le stesse tentazioni né alla stessa maniera. Ciò dipende dalla volontà di Dio. Questi, in base alle maggiore o minore imperfezione che dev'essere purificata in ciascun'anima, come pure in base al grado d'amore unitivo al quale intende elevarla, la umilierà più o meno intensamente o più o meno a lungo. Nondimeno, la purificazione di coloro che sono più forti e più capaci di

sopportare la sofferenza è più intensa e più rapida. Al contrario, i più deboli sono molto meno provati e tentati, ma restano più a lungo in questa notte. Di solito il Signore concede loro qualche consolazione sensibile, perché non tornino indietro. In questo modo essi arrivano tardi alla purezza perfetta in questa vita, anzi alcuni non vi arrivano affatto, perché non sono completamente immersi in questa notte né sono fuori di essa. Sebbene non procedano oltre, tuttavia, perché si mantengano nell'umiltà e nella conoscenza di sé, Dio li esercita per qualche tempo o per qualche giorno in quelle tentazioni e aridità; di tanto in tanto li sostiene con alcune consolazioni, perché non perdano coraggio e non tornino a cercare i piaceri del mondo. Con altre anime ancora più deboli Dio si comporta ora mostrandosi e ora nascondendosi per esercitarle nel suo amore, perché senza tali assenze non imparerebbero mai ad avvicinarsi a lui.

6. Quanto alle anime che devono arrivare al beato e sublime stato dell'unione d'amore, per quanto presto Dio ve le conduca, di solito restano molto a lungo nelle aridità e nelle prove, come dimostra l'esperienza. Ma ora è il momento di cominciare a parlare della seconda notte.

LIBRO II

Ove si parla della purificazione più profonda che avviene nella notte dello spirito.

CAPITOLO 1

Ove si comincia a parlare della notte oscura dello spirito. Si indica, altresì, il momento in cui ha inizio.

1. Quando Dio vuol far progredire un'anima, non la pone nella notte dello spirito appena è uscita dalle aridità e dalle prove della prima purificazione o notte dei sensi. Di solito passa molto tempo, a volte anni, prima che l'anima, superato lo stato dei principianti, si eserciti in quello dei proficienti. Simile a colui che è uscito da un angusto carcere, l'anima avanza nelle cose di Dio con molta maggiore facilità e soddisfazione, insieme a una gioia più abbondante e intima, di quanto non avesse fatto agli inizi, prima di entrare nella notte dei sensi. Ormai la sua immaginazione e le sue facoltà non sono più condizionate, come prima, dal ragionamento e dalle preoccupazioni spirituali, perché con grande facilità trova subito in sé una contemplazione molto serena e piena d'amore, come pure un piacere spirituale senza alcun bisogno di ragionare. Tuttavia la purificazione dell'anima non è ancora compiuta, perché le manca la fase principale, che è quella dello spirito. Se questa non si verifica – tra l'una e l'altra c'è relazione di continuità, dato che avvengono nello stesso soggetto –, anche la purificazione dei sensi, per quanto profonda sia stata, risulta incompiuta e imperfetta. Così l'anima non mancherà, di tanto in tanto, di passare attraverso abbandoni, aridità, tenebre e angosce, a volte anche più intense che in passato. Sono come presagi e messaggeri della futura notte dello spirito. Non durano però quanto la notte che si aspetta, ragion per cui, trascorso un periodo o alcuni giorni di questa notte tempestosa, l'anima ritorna alla sua abituale serenità. In questo modo Dio purifica alcune anime che non devono arrivare all'alto grado d'amore come le altre; a volte, e a intervalli, le fa passare per questa notte di contemplazione e purificazione spirituale; spesso le fa passare dalle tenebre della notte alla luce del giorno. È in questo modo che si avvera quanto afferma Davide, che cioè Dio *getta la sua grandine*, ossia la sua contemplazione, *come briciole* (Sal 147,17), sebbene questi chicchi di oscura contemplazione non siano mai penetranti come quelli dell'orrenda notte della contemplazione – di cui sto per parlare – nella quale Dio introduce di proposito l'anima per elevarla all'unione con sé.

2. Il godimento intimo, che con abbondanza e facilità i proficienti provano e gustano nel loro spirito, viene loro comunicato più copiosamente che in passato, riversandosi nei sensi più di quanto non accadesse prima della purificazione dei sensi. Difatti, quanto più i sensi sono purificati, con tanta maggiore facilità possono gustare a modo loro le gioie dello spirito. In definitiva, poiché la parte sensitiva dell'anima è debole e inadeguata alle forti impressioni dello spirito, ne deriva che i proficienti, data l'espansione dello spirito sulla parte sensitiva, provano in questa numerose debolezze, sofferenze in genere, languore di stomaco e affanni spirituali. Ciò è quanto dice il Saggio in questi termini: *Un corpo corruttibile appesantisce l'anima* (Sap 9,15). Di conseguenza, le comunicazioni dello spirito non possono essere molto forti né troppo intense né molto spirituali, come invece devono essere quelle per l'unione con Dio, perché partecipano della debolezza e della corruzione dei sensi. Tutto questo spiega i rapimenti, le estasi, le slogature di ossa che si verificano ogni volta che le comunicazioni non sono soltanto

spirituali, cioè fatte al solo spirito, come nel caso dei perfetti. Essendo già stati purificati nella seconda notte dello spirito, in loro non si verificano più estasi e tormenti del corpo. Ormai godono della libertà di spirito, senza che i loro sensi ne siano offuscati o strapazzati.

3. Per ben comprendere la necessità, in cui si trovano i proficienti, di entrare in questa notte dello spirito, annoterò qui sotto alcune imperfezioni e pericoli a cui sono esposti.

CAPITOLO 2

Ove si continua a parlare di alcune imperfezioni dei proficienti.

1. I proficienti cadono in due tipi di imperfezioni, alcune abituali, altre attuali. Quelle abituali sono gli affetti e le abitudini difettose, le cui radici sono ancora rimaste nello spirito, dove non può giungere la purificazione dei sensi. La differenza che intercorre tra le due purificazioni è simile a quella che esiste tra l'estirpare la radice di una pianta e il tagliarne un ramo; ovvero: togliere una macchia fresca oppure una secca e incrostata. Come ho detto, la purificazione dei sensi non è che la porta e il principio della contemplazione che conduce alla purificazione dello spirito. Ho pure detto che il suo scopo è più quello di adattare i sensi allo spirito che di unire lo spirito a Dio. Ma le macchie dell'uomo vecchio rimangono ancora nello spirito, anche se non se ne accorge e non le vede; se tali macchie non vengono tolte con il sapone e la lisciva forte della purificazione di questa notte, lo spirito non potrà pervenire alla purezza dell'unione divina.

2. I proficienti hanno ancora, come imperfezioni abituali, la *hebetudo mentis*, cioè l'ottusità della mente, e la rozzezza naturale che ogni uomo contrae con il peccato, e nel loro spirito sono distratti e superficiali. Per questo motivo occorre che siano illuminati, purificati e messi nel raccoglimento attraverso le sofferenze e le angustie della notte dello spirito. Tutti quelli che non sono ancora passati per lo stato di proficienti sono soggetti a queste imperfezioni abituali, che, come tali, sono incompatibili con lo stato perfetto dell'unione d'amore.

3. Non tutti incorrono allo stesso modo nelle imperfezioni attuali. Alcuni accolgono i beni spirituali in modo così strano e conforme ai sensi, che cadono in inconvenienti e pericoli più grandi di quelli elencati all'inizio. Difatti ricevono molte comunicazioni e percezioni nei loro sensi e nel loro spirito; molto spesso hanno visioni immaginarie e spirituali. Del resto, in questo stato essi hanno di frequente anche sentimenti piacevoli. È allora che il demonio e la fantasia tendono inganni all'anima. Il maligno insinua e suggerisce simili percezioni e sensazioni con un incantesimo tale da ingannarla e sedurla molto facilmente, se essa non ha l'avvertenza di vivere nella rassegnazione alla volontà di Dio e di difendersi con forza nella fede, da tutte le visioni e immaginazioni. In questo stato il demonio spinge molte persone a credere in false visioni e in false profezie, insinuando in loro la presunzione che sia Dio o qualche santo a parlare, mentre il più delle volte non si tratta che della loro immaginazione. Il demonio è solito ancora riempirli di presunzione e di superbia, e queste persone, spinte dalla loro vanità e arroganza, amano farsi vedere in atteggiamenti da santi, come in estasi o in altri fenomeni straordinari. Tali persone si mostrano piene di audacia nei confronti di Dio,

tanto da perderne il santo timore, chiave e salvaguardia di tutte le virtù. Alcune di esse moltiplicano a tale punto il numero delle loro falsità e degli inganni e s'induriscono così tanto da rendere molto incerto il loro ritorno al cammino puro della virtù e del vero spirito. Cadono in queste miserie perché agli inizi, quando cominciano a progredire nelle vie soprannaturali dello spirito, si affidano con troppa sicurezza alle conoscenze o sensazioni spirituali.

4. Ci sarebbe molto da dire su queste imperfezioni, ma poiché sono incurabili al punto tale che le si ritiene più spirituali delle prime, non voglio dirne nulla. Aggiungo soltanto, per confermare la necessità della notte dello spirito o della purificazione spirituale di colui che deve andare avanti, che nessuno dei proficienti, malgrado i suoi sforzi, è esente da questi affetti naturali e da queste abitudini imperfette, da cui è necessario purificarsi per passare all'unione divina.

5. Inoltre, come ho detto in precedenza, per quanto la parte inferiore possa avere comunicazioni di favori spirituali, questi non saranno mai così intensi, puri e forti come si richiede per l'unione divina. All'anima che deve arrivare all'unione conviene, perciò, entrare nella seconda notte, quella dello spirito. Qui i sensi e lo spirito vengono completamente spogliati di tutte le percezioni e i gusti sensibili. Ivi l'anima sarà obbligata a camminare nell'oscurità e nella purezza della fede, unico mezzo proprio e adeguato per l'unione con Dio, come afferma Osea: *Ti farò mia sposa per sempre,* cioè *ti unirò a me nella fede* (Os 2,21-22).

CAPITOLO 3

Osservazioni su quanto segue.

1. Le persone spirituali hanno fatto dei progressi, dunque, durante il tempo trascorso a nutrire i loro sensi di dolci comunicazioni. Così la parte sensitiva, attratta e invogliata dalle delizie della parte spirituale, si adegua e si unisce ad essa. L'una e l'altra si cibano, ognuna a suo modo, dello stesso alimento spirituale; lo prendono dalla stessa fonte e lo offrono a un solo e unico soggetto. Congiunti in qualche maniera, il senso e lo spirito sono insieme pronti a soffrire la dura e penosa purificazione dello spirito che li attende. È qui dove le due parti dell'anima, la spirituale e la sensitiva, devono essere purificate completamente, perché la purificazione dell'una non avviene mai senza che anche l'altra venga purificata, e quella del senso non è efficace se non è veramente cominciata quella dello spirito. Questo è il motivo per cui quella che si è chiamata notte dei sensi si può e si deve chiamare riforma e imbrigliamento degli appetiti piuttosto che purificazione. Questo perché tutte le imperfezioni e i disordini della parte sensitiva hanno la loro forza e la loro radice nello spirito, dove si formano tutte le abitudini buone e cattive; quindi, finché queste non vengono purificate, non potranno mai essere purificate completamente nemmeno le ribellioni e i vizi dei sensi.

2. Nella notte, di cui sto per parlare, la parte sensitiva e quella spirituale vengono purificate allo stesso tempo. Per questo motivo è stato conveniente che il senso passasse attraverso la riforma della prima notte, al fine di ricuperare la quiete che da essa deriva. Una volta unito allo spirito, si purificano in qualche modo insieme e sopportano con più forza le sofferenze. Per sostenere una purificazione così dolorosa e aspra, occorre una

disposizione tale che, se la debolezza della parte inferiore non fosse stata prima riformata e non avesse acquistato forza in Dio, nel dolce e piacevole rapporto con lui, non avrebbe mai avuto la forza e la capacità di affrontare una sì grande sofferenza.

3. Ma il modo di comportarsi di questi proficienti con Dio è ancora molto grossolano e molto naturale. L'oro del loro spirito non è ancora purificato e lucidato. Per questo *pensano* di Dio *come bambini e parlano* di Dio *come bambini e ragionano e sanno* di Dio *come bambini*, come dice san Paolo (1Cor 13,11), perché non sono ancora pervenuti alla perfezione, cioè all'unione dell'anima con Dio. È in forza di quest'unione che essi diventano grandi. Una volta investiti dallo Spirito divino, essi compiono grandi opere, perché ormai le loro opere e le loro facoltà sono più divine che umane, come dirò in seguito. Dio vuole effettivamente spogliarli del *vecchio uomo* e rivestirli dell'*uomo nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza a immagine del suo Creatore*, come dice san Paolo (Col 3,10). Il Signore opera la spoliazione delle loro facoltà, dei loro affetti e sentimenti, sia spirituali che sensibili, sia esteriori che interiori. Lascia al buio l'intelletto, arida la volontà e vuota la memoria; getta gli affetti dell'anima nella più profonda afflizione, nell'amarezza e nell'angustia; priva l'anima del sentimento e del gusto che essa provava precedentemente nei beni spirituali. Tale privazione è una delle condizioni richieste perché s'introduca nell'anima e si unisca ad essa la forma spirituale dello spirito che è l'unione d'amore. Ciò è quanto il Signore opera in essa per mezzo della pura e oscura contemplazione, come lo dà a intendere la prima strofa. Anche se essa è stata già spiegata quando si è parlato della prima notte, quella dei sensi, l'anima deve comprenderla soprattutto attraverso questa seconda notte, quella dello spirito, che costituisce la parte principale della purificazione dell'anima. È per questo motivo che la ripropongo e la spiego un'altra volta.

CAPITOLO 4

Ove si riporta la prima strofa e la sua spiegazione.

Prima strofa

In una notte oscura,
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,
oh, sorte fortunata!,
uscii, né fui notata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

Spiegazione

1. Applicando ora questa strofa alla purificazione, alla contemplazione, allo spogliamento o povertà di spirito, realtà tutte che significano quasi la stessa cosa, posso spiegare nel modo seguente ciò che dice l'anima. In povertà, abbandono e distacco da tutte le percezioni della mia anima, cioè nell'oscurità del mio intelletto, nell'aridità della mia volontà, nell'afflizione angosciosa della memoria, uscii da me stessa. Ciecamente abbandonata alla fede pura, che è notte oscura per le facoltà naturali, con la volontà colpita da dolore, da afflizione e da spasimi d'amore per Dio, uscii da me stessa, cioè dal mio modo umano di comprendere Dio, dalla mia debole volontà di amarlo, nonché

dalla mia scarsa e povera maniera di goderlo, senza che la sensualità o il demonio abbiano potuto impedirmelo.

2. Questa fu per me una *sorte fortunata*, perché mentre finivano di annientarsi e acquietarsi le facoltà, le passioni, gli appetiti e gli affetti della mia anima, con cui percepivo e gustavo Dio imperfettamente, abbandonai il mio comportamento umano per assumere quello di Dio. Ciò vuol dire che il mio intelletto è uscito da se stesso, trasformandosi da umano e naturale in divino. Difatti, unendosi per mezzo di questa purificazione a Dio, non comprende più in virtù delle sue forze naturali, ma in virtù della Sapienza divina, alla quale si è unito. Anche la mia volontà è uscita da se stessa, diventando divina, perché, unita all'amore divino, non ama più umanamente con la sua forza naturale, ma con la forza e la purezza dello Spirito Santo. Ciò spiega perché essa non agisce più in modo umano nei confronti di Dio. La stessa cosa si può dire della memoria, i cui ricordi si sono trasformati in pensieri eterni di gloria. Infine tutte le forze e gli affetti dell'anima, per mezzo di questa notte e purificazione del vecchio uomo, si sono rinnovati completamente nelle perfezioni e nelle delizie della divinità. Si commenta il verso: *In una notte oscura*.

CAPITOLO 5

Ove si comincia a spiegare come questa contemplazione oscura non solo è notte per l'anima, ma anche pena e tormento.

1. Questa notte oscura è l'azione che Dio esercita sull'anima per purificarla dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali e spirituali. I contemplativi la chiamano contemplazione infusa o teologia mistica. Qui Dio istruisce segretamente l'anima e le insegna a perfezionarsi nell'amore, senza che essa faccia nulla o sappia come avvenga. La contemplazione infusa, in quanto sapienza piena d'amore per Dio, produce due effetti principali nell'anima: la dispone all'unione d'amore con Dio purificandola e illuminandola. Quella sapienza, piena d'amore, che purifica i beati in cielo illuminandoli, è la stessa che qui sulla terra purifica e illumina l'anima.

2. Ma a questo punto può sorgere un dubbio: perché la sapienza eterna, che è luce divina e che, come si diceva, illumina e purifica l'anima dalle sue ignoranze, è qui chiamata notte oscura? A tale interrogativo rispondo così: la divina sapienza non solo è notte e tenebre per l'anima, ma anche sua pena e tormento per due motivi. Il primo è l'elevatezza della sapienza divina, che supera le capacità dell'anima, alla quale proprio per questa ragione si presenta piena di oscurità. Il secondo è la bassezza e l'impurità dell'anima. Questi due limiti fanno sì che la luce divina sia per l'anima penosa, dolorosa e anche oscura.

3. A sostegno del primo motivo è opportuno ricordare qui la dottrina del Filosofo, il quale afferma con certezza che quanto maggiormente le verità divine sono in sé chiare e palesi, tanto più sono per loro natura oscure e occulte all'anima. La stessa cosa accade riguardo alla luce; quanto più è forte, tanto più acceca e oscura la pupilla della civetta; così il sole: quanto più è fissato direttamente, tanto più abbaglia la potenza visiva e la priva della luce, perché è troppo superiore alla debolezza dell'occhio. Pertanto, quando questa luce divina della contemplazione investe l'anima non ancora totalmente

illuminata, le provoca tenebre spirituali, perché non solo la supera, ma la priva altresì della sua intelligenza naturale e ne oscura l'atto. Per questo motivo san Dionigi e altri teologi mistici chiamano questa contemplazione infusa *raggio di tenebra*, cioè tenebre per l'anima non ancora illuminata e purificata, perché la grande luce soprannaturale di detta contemplazione paralizza la forza naturale dell'intelletto. Per questo Davide dice che *nubi e tenebre avvolgono il Signore* (Sal 96,2), non perché egli sia tale in se stesso, ma a causa dei nostri sensi deboli che di fronte a una luce così immensa si oscurano e rimangono offuscati, non essendone all'altezza. Lo stesso Davide per maggior chiarezza aggiunge: *Davanti al tuo fulgore si interposero le nuvole* (Sal 17,13 Volg.), cioè tra Dio e il nostro intelletto. Questo spiega perché, quando Dio immette nell'anima non ancora trasformata qualche raggio splendente della sua sapienza segreta, produce nell'intelletto dense tenebre.

4. D'altronde appare evidente come questa contemplazione oscura agli inizi sia dolorosa per l'anima. Difatti, se da una parte tale contemplazione divina infusa racchiude in sé molti beni d'una superiorità estrema, dall'altra l'anima che li riceve, non essendo ancora purificata, presenta in sé molte e persino gravi miserie. Perciò, non potendo due contrari coesistere nell'unico soggetto che è l'anima, necessariamente essa deve penare e soffrire come campo di combattimento in cui si confrontano due opposti che lottano l'uno contro l'altro, dal momento che la contemplazione va purificando l'anima dalle sue imperfezioni. Lo proverò per induzione nel modo seguente.

5. Anzitutto, poiché la luce o sapienza di questa contemplazione è molto luminosa e chiara, mentre l'anima – che ne è investita – è oscura e impura, quando la riceve soffre molto. Succede un po' come quando gli occhi sono ammalati e sofferenti per umori cattivi e soffrono se colpiti da viva luce. Ora, la sofferenza dell'anima, dovuta alla sua impurità, è realmente immensa quando viene investita dalla luce divina. Quando, infatti, l'anima è investita da questa purissima luce al fine di essere liberata dalle sue impurità, si sente talmente impura e miserabile da avere la sensazione che Dio le sia contro e che essa stessa sia diventata nemica di Dio. Pensando che Dio l'abbia scacciata, avverte tanta pena e sofferenza da sperimentare una delle prove più dure alle quali fu sottoposto Giobbe in situazione simile. Per questo egli gridava al Signore: *Perché mi hai preso a bersaglio e sono diventato un peso a me stesso?* (Gb 7,20 Volg.). In questo stato, infatti, l'anima, anche se nelle tenebre, vede chiaramente, illuminata com'è da questa luce divina, la sua impurità; riconosce chiaramente di non essere degna di Dio né di qualsiasi creatura. Ciò che la fa soffrire di più è il pensiero che non ne sarà mai degna e che ormai non vi potrà essere più felicità per lei. Tutto questo perché la sua mente è profondamente immersa nella conoscenza e nel sentimento dei suoi mali e delle sue miserie. A questo punto essa li scopre tutti alla luce di questa divina e oscura luce; comprende, del resto, con evidenza che potrà avere in sorte, per quello che è, solo malizie. Tale è il senso che si può dare alla seguente affermazione di Davide: *Per l'iniquità tu punisci l'uomo e fai consumare la sua anima, come il ragno che produce la tela* spingendo fuori il suo interno (Sal 38,12 Volg.).

6. Il secondo motivo per cui l'anima soffre è la debolezza morale e spirituale della sua natura. Poiché questa divina contemplazione investe l'anima con una certa violenza per fortificarla e disciplinarla, essa soffre nella sua fragilità, e quasi viene meno, soprattutto quando è investita con maggiore intensità. Allora i sensi e lo spirito sono, per così dire, oppressi da un peso immenso e invisibile. Soffrono e vengono sottoposti a un'agonia

tale che considerano la morte un sollievo. Giobbe aveva sperimentato un simile stato e per questo esclamava: *Non vorrei che (Dio) trattasse con me con la sua grande potenza e mi schiacciasse sotto il peso della sua grandezza* (Gb 23,6 Volg.).

7. In mezzo a questa oppressione e sotto questo peso l'anima non si sente assolutamente favorita e le sembra che anche quello in cui era solita trovare un certo appoggio sia svanito con il resto e che nessuno provi compassione per lei. A questo riguardo dice ancora Giobbe: *Pietà, pietà di me, almeno voi amici miei, perché la mano di Dio mi ha percosso* (Gb 19,21). È cosa strana e degna di compassione che la debolezza e l'impurità dell'anima facciano sentire pesante e avversa la mano di Dio, che per natura è così lieve e dolce. Dio non fa mai pesare la sua mano sull'anima, ma la tocca solamente e con tanta misericordia, perché suo unico scopo è quello di concederle grazie, non di castigarla.

CAPITOLO 6

1. Il terzo motivo delle sofferenze e delle pene che l'anima subisce in questa notte proviene dai due estremi, il divino e l'umano, che qui operano congiuntamente. Il divino è la contemplazione purificatrice e l'umano è l'anima quale soggetto di questa contemplazione. L'elemento divino investe l'anima per purificarla, rinnovarla e renderla divina, spogliandola degli affetti abituali e delle caratteristiche dell'uomo vecchio, al quale è molto unita, assimilata e conformata. Immergendola in una profonda e densa tenebra, sconnette e scompone la sua sostanza spirituale, in modo tale che l'anima si sente annientare e struggere alla vista delle sue miserie, come se sperimentasse una dura morte spirituale. Le sembra di essere come inghiottita nel ventre tenebroso d'una balena, ove si sente digerita, mentre soffre le stesse angosce di Giona (2,1) nel ventre del cetaceo. Ma le conviene passare per questa tomba di oscura morte per arrivare alla risurrezione spirituale che l'attende.

2. Davide descrive questo genere di tortura e di tormento, anche se trascende ogni comprensione, nei seguenti termini: *Mi circondavano flutti di morte, mi travolgevano torrenti impetuosi… nel mio affanno invocai il Signore* (Sal 17,5-7). Ma in questo stato l'anima soffre soprattutto perché le sembra chiaro che Dio l'abbia abbandonata e, aborrendola, l'abbia gettata nelle tenebre. La convinzione di essere respinta da Dio costituisce per l'anima una pena insopportabile, che le merita compassione. È per aver provato intensamente questa sofferenza che Davide esclama: *È tra i morti il mio giaciglio, sono come gli uccisi stesi nel sepolcro, dei quali tu non conservi il ricordo e che la tua mano ha abbandonato. Mi hai gettato nella fossa profonda, nelle tenebre e nell'ombra di morte. Pesa su di me il tuo sdegno e con tutti i tuoi flutti mi sommergi* (Sal 87,6-8). In realtà, quando questa contemplazione purificatrice prende il sopravvento, l'anima sente molto vivamente l'ombra e i gemiti della morte nonché i tormenti dell'inferno. Questo stato consiste nel sentirsi privata di Dio, punita e da lui respinta, oggetto della sua indignazione e della sua collera. Tutto quello che prova in questo stato è tanto più intenso in quanto pensa che sia per sempre.

3. L'anima, inoltre, si sente oggetto del medesimo abbandono e disprezzo anche da parte delle creature, soprattutto da parte degli amici. Per questo Davide prosegue dicendo: *Hai allontanato da me i miei compagni, mi hai reso per loro un orrore* (Sal

87,9). Anche Giona testimonia molto bene tutti questi tormenti, perché li ha sperimentati, corporalmente e spiritualmente, nel ventre della balena: *Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare, e le correnti mi hanno circondato; tutti i tuoi flutti e le tue onde sono passate sopra di me. Io dicevo: sono scacciato lontano dai tuoi occhi; eppure tornerò a guardare il tuo santo tempio* (dice così perché Dio in questo stato purifica l'anima affinché torni a vederlo); *le acque mi hanno sommerso fino alla gola, l'abisso mi ha avvolto, le alghe si sono attorcigliate al mio capo. Sono sceso alle radici dei monti, la terra ha chiuso le spranghe dietro a me per sempre* (Gio 2,4-7). In questo caso le spranghe rappresentano le imperfezioni dell'anima, che la tengono prigioniera in modo che non goda della contemplazione gustosa.

4. Il quarto motivo di sofferenza è causato dalla contemplazione oscura, la cui eccessiva sublimità le fa sentire l'altro estremo, quello della sua povertà e miseria; questa è una delle sofferenze maggiori che sperimenta durante la purificazione. Difatti avverte in sé un profondo vuoto e la mancanza di tre forme di beni destinati a compiacerla: beni temporali, naturali e spirituali. Inoltre si vede immersa in tre mali opposti, che sono la miseria delle sue imperfezioni, l'aridità o il vuoto delle sue facoltà e l'abbandono spirituale in mezzo alle tenebre. In verità, poiché Dio a questo punto purifica le facoltà sensitive e spirituali dell'anima, come pure le sue potenze interiori ed esteriori, l'anima dev'essere posta nel vuoto, nella povertà e nell'abbandono di tutte queste parti, lasciata arida, vuota e nelle tenebre. La parte sensitiva, infatti, si purifica nell'aridità e le facoltà nel vuoto delle loro percezioni e lo spirito nella profondità delle tenebre.

5. Dio produce tutti questi effetti per mezzo della contemplazione oscura. L'anima, allora, soffre non solo per il vuoto e la mancanza di appoggi naturali e di conoscenze – il che è già una sofferenza piena d'angoscia, come se uno fosse tenuto sospeso in aria senza che possa respirare –, ma soffre altresì perché Dio la purifica, come fa il fuoco con la ruggine sul metallo. Egli annienta, svuota e consuma in lei tutti gli affetti e le abitudini manchevoli contratte nel corso della vita. Ora, poiché questi difetti sono profondamente radicati nella sostanza dell'anima, essa soffre inquietudini e tormenti interiori, che si aggiungono all'indigenza e alla miseria naturale e spirituale. In questo modo sembra che si verifichi l'affermazione di Ezechiele: *Ammassa la legna, fa' divampare il fuoco, fa' consumare la carne, riducila in poltiglia e le ossa siano riarse* (Ez 24,10). Questo spiega la sofferenza che l'anima prova nel vuoto e nella povertà della sua sostanza sensitiva e spirituale. A questo proposito lo stesso profeta subito dopo aggiunge: *Metti la pentola vuota sulla brace, perché si riscaldi e il rame si arroventi; si distrugga la sozzura che c'è dentro e si consumi la sua ruggine* (Ez 24,11). Queste parole ci fanno capire l'indicibile tormento che l'anima affronta quando viene purificata dal fuoco di questa contemplazione. Difatti il profeta dice che, per purificarsi e liberarsi dalla ruggine degli affetti che ha dentro di sé, occorre che l'anima in certo modo si annichili e si distrugga, tanto si è assimilata alle passioni e imperfezioni.

6. Pertanto questa fucina purifica l'anima *come l'oro nel crogiolo* (Sap 3,6), come dice il Saggio. L'anima avverte questo profondo liquefarsi fin nella sua stessa sostanza, e raggiunge il colmo della sua indigenza, tanto da sembrare un'agonizzante. Davide, rivolgendosi a Dio, esprime tutto questo con le seguenti parole: *Salvami, o Dio, l'acqua mi giunge alla gola. Affondo nel fango e non ho sostegno; sono caduto in acque profonde e l'onda mi travolge; sono sfinito dal gridare, riarse sono le mie fauci; i miei occhi si consumano nell'attesa del mio Dio* (Sal 68,2.4). In questo stato Dio umilia

profondamente l'anima ma per poi esaltarla. Se egli non disponesse che quelle acute pene si calmassero presto, l'anima non vivrebbe che pochissimi giorni. A intervalli essa sente quanto è profonda la sua indegnità. A volte il suo tormento è così vivo che ha l'impressione di vedere l'inferno spalancato e sentirsi sicuramente perduta. Queste sono, in verità, le anime che *discendono vive all'inferno* (Sal 54,16), perché in questa condizione si purificano come avverrebbe laggiù, se la cosa fosse possibile. Pertanto l'anima che passa per questa prova, o non va in purgatorio o vi resterà molto poco, perché un'ora sola di queste sofferenze quaggiù basta a purificarla assai più che molto tempo in purgatorio.

CAPITOLO 7

Ove si prosegue sullo stesso argomento parlando di altre afflizioni e sofferenze della volontà.

1. Le sofferenze e le afflizioni della volontà in questo stato sono indicibili. Alcune volte trafiggono l'anima con il ricordo improvviso dei mali in cui si trova immersa e con l'incertezza di trovarvi un rimedio. A ciò si aggiunge il ricordo della prosperità passata, perché, di solito, le anime prima di entrare in questa notte hanno ricevuto da Dio molte consolazioni e gli hanno reso molta gloria. Tutto questo accresce il loro dolore, perché si vedono private di quei favori e pensano di non poterli più riavere. Ciò è quanto Giobbe, che ne aveva fatto esperienza, esprime molto bene in questi termini: *Me ne stavo tranquillo ed egli mi ha rovinato, mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato; ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi arcieri mi circondano; mi trafigge i fianchi senza pietà, versa a terra il mio fiele, mi apre ferita su ferita, si avventa contro di me come un guerriero. Ho cucito un sacco sulla mia pelle e ho prostrato la fronte nella polvere. La mia faccia è rossa per il pianto e sulle mie palpebre c'è una fitta oscurità* (Gb 16, 12-16).

2. Sono tante e così terribili le sofferenze di questa notte e così numerose le affermazioni della Scrittura che si potrebbero citare a questo riguardo, che non basterebbero il tempo e la forza per descrivere tutto. Del resto, tutto ciò che si può dire è sempre insufficiente. Dai testi citati possiamo averne un'idea. Tuttavia, prima di terminare la spiegazione di questi versi e allo scopo di far meglio comprendere ciò che l'anima prova in questa notte, riporterò i sentimenti di Geremia. La sua sofferenza è tale che scoppia in lacrime e si esprime in questi termini: *Io sono l'uomo che ha provato la miseria sotto la sferza della sua ira. Egli mi ha guidato, mi ha fatto camminare nelle tenebre e non nella luce. Solo contro di me egli ha volto e rivolto la sua mano tutto il giorno. Egli ha consumato la mia carne e la mia pelle, ha rotto le mie ossa. Ha costruito sopra di me, mi ha circondato di veleno e d'affanno. Mi ha fatto abitare in luoghi tenebrosi come i morti da lungo tempo. Mi ha costruito un muro tutt'intorno, perché non potessi più uscire; ha reso pesanti le mie catene. Anche se grido e invoco aiuto, egli soffoca la mia preghiera. Ha sbarrato le mie vie con blocchi di pietra, ha ostruito i miei sentieri. Egli era per me un orso in agguato, un leone in luoghi nascosti. Seminando di spine la mia via, mi ha lacerato, mi ha reso desolato. Ha teso l'arco, mi ha posto come bersaglio alle sue saette. Ha conficcato nei miei fianchi le frecce della sua faretra. Sono diventato lo scherno di tutti i popoli, la loro canzone d'ogni giorno. Mi ha saziato con erbe amare, mi ha dissetato con assenzio. Mi ha spezzato con la*

sabbia i denti, mi ha steso nella polvere. Son rimasto lontano dalla pace, ho dimenticato il benessere e dico: "È sparita la mia gloria, la speranza che mi veniva dal Signore". Il ricordo della mia miseria e del mio vagare è come assenzio e veleno. Ben se ne ricorda e si accascia dentro di me la mia anima (Lam 3,1-20).

3. Sono questi i lamenti di Geremia che vuole dipingere al vivo le sofferenze della sua anima in questa purificazione o notte dello spirito. Per questo motivo occorre nutrire una grande compassione per l'anima che Dio introduce in questa notte tempestosa e terribile. Senza dubbio, sarà una sorte beata per l'anima ricuperare i beni incomparabili che le procurerà questa notte; ciò si verifica, come dice Giobbe, quando Dio *strappa dalle tenebre i segreti e porta alla luce le cose oscure* (Gb 12,22), ragion per cui, come dice Davide, *nemmeno le tenebre per te sono oscure* (Sal 138,12). Ciò nonostante, l'anima sperimenta una sofferenza immensa ed è nella più grande incertezza circa la sua guarigione, perché crede, come dice lo stesso profeta, che il suo male non finirà, sembrandole, come afferma ancora Davide, che Dio *mi ha relegato nelle tenebre come i morti da gran tempo; in me languisce il mio spirito, si agghiaccia il mio cuore* (Sal 142,3-4). Per questo motivo è degna di grande pietà e commiserazione. Oltre alle sofferenze che le vengono dalla solitudine e dall'abbandono che prova in questa oscura notte, l'anima soffre anche per il fatto di non trovare consolazione in solide letture né sostegno in maestri spirituali. Per quanto le si facciano notare i motivi di consolazione che le vengono dai beni racchiusi in simili sofferenze, essa non può credervi. Difatti è completamente presa e immersa nel sentimento di quei mali in cui vede così chiaramente le sue miserie; le sembra che i suoi direttori le dicano così perché non vedono quello che essa sente e non la capiscano. Anziché consolazione riceve nuovo dolore, pensando che non è quello il rimedio del suo male, ed è proprio così. Finché il Signore non avrà finito di purificarla come a lui piace, nessun mezzo o rimedio serve o aiuta a sollevarla dal suo dolore. Tanto più che l'anima, in questo stato, può fare molto poco; è come un prigioniero rinchiuso in una cella oscura con le mani e i piedi legati. Non può muoversi né vedere né ricevere alcun favore dall'alto o dal basso. Questa situazione dura finché lo spirito non si umilia, non si addolcisce e non si purifica, diventando talmente sottile, semplice e puro da poter costituire un tutt'uno con quello di Dio, secondo il grado di unione d'amore che egli nella sua misericordia vorrà concedergli. In vista di questo grado da raggiungere, la purificazione è più o meno intensa e dura più o meno a lungo.

4. Ma se tale purificazione dev'essere qualcosa di serio, per quanto sia profonda, dura alcuni anni. Tuttavia essa presenta delle pause di sollievo, durante le quali, per disposizione divina, questa contemplazione oscura non investe più l'anima per purificarla, bensì per illuminarla e accordarle tanto amore. L'anima, allora, sembra uscire dal carcere e dalle catene. Libera e distesa spiritualmente, sente e gusta soavità di pace, amabilità e familiarità piena d'amore con Dio, inoltre riceve le comunicazioni spirituali con molta facilità. Per l'anima tutto ciò è indizio della salvezza che la suddetta purificazione va operando nel suo intimo nonché preludio dell'abbondanza dei beni che l'aspetta. Inoltre la sua gioia è, a volte, così profonda, da sembrarle che siano finite le sue prove. Tale è, in realtà, la natura delle cose spirituali, soprattutto quando si tratta di cose molto elevate. Infatti, quando si riaffacciano le sofferenze, all'anima sembra di non uscirne più e aver perduto tutti i beni, come si è visto nelle citazioni riportate sopra. Quando, al contrario, le vengono accordati beni spirituali, l'anima ha la sensazione che siano finiti i suoi mali e che non le mancheranno più i beni, come confessò Davide

quando si trovò in una situazione simile: *Nella prosperità ho detto: nulla mi farà vacillare!* (Sal 29,7).

5. Questo accade perché due contrari non possono stare allo stesso tempo nel medesimo soggetto: l'uno scaccia naturalmente l'altro e il sentimento dell'uno esclude quello dell'altro. La stessa cosa avviene nella parte sensitiva dell'anima, perché la sua capacità di percezione è debole. Ma poiché lo spirito in questo stato non è ancora ben purificato e libero dagli affetti contratti dalla sua parte inferiore, anche se come spirito non può vacillare, tuttavia in quanto unito alla parte inferiore può essere soggetto alla sofferenza. Ciò è quanto constatiamo in Davide che vacillò quando fu sottoposto a grandi sofferenze, sebbene al tempo della sua prosperità avesse detto: *Nulla mi farà vacillare!* (Sal 29,7). Anche l'anima, quando si vede fornita di abbondanti beni spirituali e non riesce a scorgere la radice delle imperfezioni e impurità che le restano ancora, pensa che le sue sofferenze siano finite.

6. Ma sono rare le volte in cui le viene in mente questo pensiero, perché, fin quando non è ultimata la purificazione spirituale, molto raramente la comunicazione soave sarà così abbondante da coprire la radice dei mali che restano nell'anima. Essa avverte, allora, nel più profondo del suo essere, che qualcosa manca o resta da compiere, e ciò non le permette di godere appieno di quei favori. Sente interiormente come un nemico che, anche se sopito e addormentato, fa temere di risvegliarsi per compiere qualcuna delle sue imprese. Ed è così. Quando l'anima si sente più sicura ed è meno all'erta, questo nemico torna per farla cadere in uno stato peggiore del primo, più duro, più oscuro e doloroso, la cui durata si protrae per un lungo periodo di tempo, forse più lungo del precedente. E l'anima crede ancora una volta che tutti i beni siano ormai perduti per sempre. Non le basta più l'esperienza del bene passato, goduto dopo il primo periodo di sofferenza, quando pensava di non avere più da penare. Pensa che in questo secondo periodo di sofferenza tutto il bene sia finito per sempre e che non le succederà come la volta precedente. Infatti, ripeto, questa sorta di certezza è talmente radicata nell'anima dall'attuale convinzione dello spirito, da annientare ogni pensiero che le è contrario.

7. Questo è il motivo per cui coloro che si trovano in purgatorio soffrono per il dubbio fortissimo che non ne usciranno mai e che le loro pene non avranno fine. Sebbene possiedano abitualmente le tre virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità, attualmente hanno la sensazione delle loro sofferenze e della privazione di Dio. Per il momento non possono godere del bene e della consolazione derivante da quelle virtù. Benché sappiano con certezza di amare Dio, ciò non li conforta, perché hanno l'impressione di non essere amati da Dio nella loro indegnità. Anzi, vedendosi privati di lui e immersi nelle loro miserie, pensano di avere in sé motivi più che sufficienti per essere aborriti e rifiutati da Dio, giustamente e per sempre. Similmente, l'anima che attraversa questo stato di purificazione è consapevole di amare Dio. È altresì disposta a dare mille vite per lui, ed è veramente così, perché davvero ama Dio in mezzo alle sofferenze; tuttavia non solo non trova in tutto questo alcun sollievo, ma ne riceve una pena maggiore. Essa ama tanto Dio da non preoccuparsi di null'altro che di lui, ma si vede tanto misera da non poter credere che Dio la ami, perché non ha e non avrà mai motivi per farlo. Scopre in sé motivi per essere sempre detestata da Dio e da ogni creatura. Il suo tormento consiste nel constatare in sé le ragioni per cui merita di venire respinta da chi essa ama tanto e desidera con tutto il cuore.

CAPITOLO 8

Ove si parla di altre sofferenze che affliggono l'anima in questo stato.

1. C'è un'altra cosa che rattrista e tormenta molto l'anima in questo stato. Poiché le sue potenze e i suoi affetti sono bloccati in questa notte di contemplazione, l'anima non può, come prima, elevare i suoi affetti e la sua mente a Dio né può pregarlo. Come accadde a Geremia, le sembra che Dio *si sia avvolto in una nube che impedisce alla supplica di giungere fino a lui* (Lam 3,44). Questa espressione spiega la citazione già riportata: *Ha sbarrato le mie vie con blocchi di pietra* (Lam 3,9). Se poi qualche volta prega, lo fa senza convinzione e devozione, perché le sembra che Dio non l'ascolti e non le badi, come fa capire lo stesso profeta quando dice: *Anche se grido e invoco aiuto, egli soffoca la mia preghiera* (Lam 3,8). In verità questo non è il momento di parlare con Dio, ma di *mettere*, come dice Geremia, *nella polvere la bocca: forse c'è ancora speranza* (Lam 3,29), sopportando con pazienza la prova di questa purificazione. Poiché Dio sta purificando l'anima passivamente, essa non può far nulla: non può pregare né assistere con attenzione alla liturgia né tanto meno attendere alle cose di questo mondo. Oltre a ciò, molte volte le accade di essere talmente distratta e avere delle dimenticanze così gravi da passare molto tempo senza sapere cosa ha fatto o ha detto, né ciò che fa o farà e, anche volendolo, non può prestare attenzione a nulla.

2. Quando l'anima è in questo stato non solo l'intelletto viene purificato del suo lume e la volontà dei suoi affetti, ma anche la memoria si spoglia dei suoi discorsi e delle sue conoscenze; è, quindi, necessario che quest'ultima sia come annientata nei confronti di tali conoscenze, perché in questa purificazione si verifichi ciò che Davide dice di sé: *Io ero stolto e non capivo* (Sal 72,22). Questo non capire si riferisce alle amnesie e dimenticanze della memoria, provocate dal raccoglimento interiore in cui l'anima è immersa durante questa contemplazione. Difatti, perché l'anima sia disposta e preparata alle realtà divine con tutte le sue facoltà e giunga all'unione d'amore con Dio, è opportuno che venga prima assorbita con tutte le sue potenze da questa divina e oscura luce della contemplazione; in seguito occorre che venga distolta da tutti i suoi affetti e conoscenze delle creature. Tutto questo lavoro dura più o meno a lungo in ciascuna persona e corrisponde al grado d'intensità della luce. Questo è il motivo per cui, quanto più semplice e pura è questa luce divina che investe l'anima, tanto più la getta nelle tenebre, la spoglia dei suoi affetti particolari e la priva delle sue conoscenze spirituali e temporali. Similmente, quanto meno semplice e pura è questa luce, tanto meno spoglia l'anima e la oscura. Sembra incredibile che la luce soprannaturale e divina tanto più getti l'anima nelle tenebre quanto più è chiara e pura, e tanto meno l'ottenebri quanto meno è pura! Ora tutto questo si comprende bene se ricordiamo l'affermazione del Filosofo, che ho già provato, secondo cui le realtà soprannaturali sono tanto più oscure per la nostra intelligenza quanto più chiare ed evidenti sono in se stesse.

3. Per far meglio comprendere questa dottrina prendo a paragone la luce naturale e comune. Il raggio di sole che entra da una finestra, quanto più è limpido e privo di pulviscolo, tanto meno chiaramente lo si vede; al contrario, quanto più l'aria è polverosa e irrespirabile, tanto più il raggio si fa visibile agli occhi. Questo perché la luce non è visibile per se stessa, ma è il mezzo con cui si vedono gli oggetti che essa investe; e solo allora può essere vista, cioè solo per il riflesso che si determina sugli oggetti, altrimenti

non si vedrebbe nulla. Allo stesso modo, se un raggio di sole entrasse attraverso la finestra di una stanza e uscisse dall'altra e non s'imbattesse in nulla, né vi fossero nell'aria particelle su cui possa riflettersi, non vi sarebbe più luce di prima nella stanza, né il raggio potrebbe essere visto. Al contrario, se si osserva bene, c'è più oscurità proprio dove passa il raggio, perché esso oscura e diminuisce alquanto ogni altra luce; esso poi non si vede perché, come ho detto, non ci sono oggetti visibili su cui possa riflettersi.

4. In modo simile si comporta nell'anima il raggio della contemplazione. Investendola con la sua luce divina, trascende le forze naturali dell'anima e la introduce nelle tenebre. La priva, poi, di tutte le conoscenze e gli affetti naturali che prima sperimentava mediante la luce naturale. In questo modo non solo la lascia nelle tenebre, ma spoglia altresì le sue facoltà e le sue tendenze sia spirituali che naturali. Svuotandola e lasciandola nell'oscurità, la purifica e la illumina con la sua luce divina, senza che l'anima si accorga di possederla; anzi, crede di essere sempre nelle tenebre. Ciò è quanto si è detto del raggio del sole che, pur trovandosi nella stanza, resta invisibile a noi se è puro e non s'imbatte in qualche oggetto che lo rifletta. Ma quando questa luce spirituale, da cui l'anima è investita, incontra qualche oggetto che la riflette, cioè quando le si presenta qualche problema spirituale di perfezione o d'imperfezione, per quanto di poco conto, oppure un giudizio di ciò che è vero o falso, subito essa lo vede e lo comprende molto più chiaramente di prima, quando non era ancora immersa in queste tenebre. Inoltre sa di possedere anche la luce spirituale per conoscere con facilità l'imperfezione che le si presenta. È come il raggio di cui si è detto, il quale resta oscuro nella stanza e invisibile per se stesso, ma appena una mano o un oggetto s'interpone, subito si fa visibile la mano e si conosce che lì c'è la luce del sole.

5. Questa luce spirituale è molto semplice, pura, di carattere generale, e per questo motivo non è condizionata né specificata da nessun particolare oggetto intelligibile, né divino né umano, perché conserva spoglie e vuote di tutte queste conoscenze le potenze dell'anima. Ne segue che l'anima conosce e penetra con grande facilità ed estensione qualsiasi fatto divino e umano che le si presenta. Ciò è quanto l'Apostolo ha detto: *Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio* (1Cor 2,10). Possiamo attribuire a questa sapienza generale e semplice ciò che, per bocca del Saggio, dice lo Spirito Santo: *Per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa* (Sap 7,24), perché non è legata a nessun intelligibile particolare né ad alcun affetto. Questa è la proprietà dello spirito purificato da tutti gli affetti e le conoscenze particolari. E poiché non vuole gustare né intendere nulla in particolare, rimanendo nel suo vuoto e nella sua tenebra, possiede una grande disposizione a penetrare tutto, così che si verifica in lui quanto afferma san Paolo: *Nihil habentes et omnia possidentes: Gente che non ha nulla, mentre possediamo tutto* (2Cor 6,10). Tale beatitudine è riservata ai poveri di spirito.

CAPITOLO 9

Ove si dice come questa notte, pur gettando lo spirito nelle tenebre, lo illumini e gli infonda luce.

1. Ora non ci resta che mostrare come questa *gioiosa notte*, se produce tenebre nello spirito, è solo per illuminarlo su tutte le cose; se lo umilia e lo priva di ogni bene, lo fa

solo per elevarlo ed esaltarlo; se lo rende povero e spoglio d'ogni possesso e attaccamento umano, lo fa solo perché sia divinamente preparato a godere e gustare le cose soprannaturali e naturali, in perfetta libertà di spirito. Difatti, come gli elementi per entrare a far parte di tutti i composti e gli esseri della natura devono essere privi di ogni colore, odore e sapore al fine di adattarsi a tutti i sapori, gli odori e i colori, così dev'essere lo spirito. Occorre che sia semplice, puro e spoglio di tutti i possibili affetti naturali, sia attuali che abituali, per poter comunicare in totale libertà di spirito con la Sapienza divina, nella quale gusta tutti i sapori di tutte le cose, in modo eminente, grazie alla sua purezza. Senza questa purificazione non potrà sentire né gustare in alcun modo il sapore di questa abbondanza di delizie spirituali. Basta un affetto o un oggetto particolare al quale sia attaccato, attualmente o abitualmente, perché lo spirito non senta, non gusti e non partecipi al delicato sapore dello spirito d'amore, che contiene in grado eminente tutti i sapori.

2. I figli d'Israele, soltanto perché avevano conservato un unico affetto e ricordo della carne e del cibo d'Egitto (Es 16,3), non potevano gustare il delicato pane degli angeli nel deserto, che era la manna e che, come dice la sacra Scrittura, *si adattava al gusto di chi lo inghiottiva e si trasformava in ciò che ognuno desiderava* (Sap 16,21). Così è dello spirito: esso non può riuscire a gustare le delizie dello spirito di libertà, come vuole la volontà, se è ancora attaccato a qualche affetto attuale o abituale o si sofferma su qualche conoscenza particolare o su qualsiasi altra percezione. Questo perché gli affetti, i sentimenti e le percezioni dello spirito perfetto, essendo divini, sono di un genere talmente diverso da quello naturale e talmente eminente che, per possederli attualmente e abitualmente, occorre necessariamente espellere e distruggere abitualmente e attualmente gli altri; due contrari, infatti, non possono esistere contemporaneamente nello stesso soggetto. Perciò è opportuno, anzi necessario, che la notte oscura della contemplazione prima distrugga e faccia sparire le imperfezioni dell'anima, perché possa raggiungere tali altezze, e poi la introduca nelle tenebre, nell'aridità, nelle angustie e nel vuoto. Difatti la luce che l'anima deve ricevere è un'altissima luce divina che supera qualsiasi luce naturale e non è compresa naturalmente da alcuna intelligenza.

3. Per poter arrivare a unirsi con essa e divenire divino nello stato di perfezione, l'intelletto deve, come prima operazione, aver purificato e ridotto a nulla la sua luce naturale; solo così potrà entrare nelle tenebre attraverso questa oscura contemplazione. È opportuno che resti in queste tenebre il tempo necessario per espellere e ridurre a nulla l'abitudine, da tempo contratta, di comprendere a modo proprio e mettere, invece, al suo posto la rivelazione e la luce di Dio. Poiché la facoltà di comprendere che aveva precedentemente era una facoltà naturale, ne consegue che le tenebre che ora soffre sono profonde, orribili e molto dolorose. E poiché sono avvertite nelle profondità della sostanza dello spirito, sembrano tenebre sostanziali. L'amore che sarà comunicato all'anima nell'unione d'amore è divino, quindi è molto spirituale, delicato e interiore; supera ogni affetto e sentimento naturale e imperfetto della volontà, come pure tutti i suoi appetiti. Questo è il motivo per cui, se la volontà deve arrivare a sentire e a gustare tramite l'unione d'amore questa gioia divina così sublime, che naturalmente non è in suo potere, occorre che venga prima purificata e spogliata di tutti i suoi affetti e attaccamenti. È necessario, altresì, che resti nell'aridità e nell'angoscia tutto il tempo necessario perché scompaiano i suoi affetti naturali verso le cose divine e umane. Una volta purificata, spogliata e completamente liberata nel fuoco di questa contemplazione

divina da ogni genere di demoni, come avvenne quando il cuore del pesce da Tobia fu posto sulla brace degli incensi (Tb 6,17), avrà una disposizione pura e semplice, e il suo palato sarà purificato e sano per apprezzare gli elevati e insoliti tocchi dell'amore divino, in cui si vedrà divinamente trasformata. Ormai, come dicevo prima, sono stati eliminati tutti gli ostacoli attuali e abituali presenti nell'anima.

4. Affinché l'anima divenga idonea all'unione divina, verso cui cammina mentre attraversa la notte oscura, occorre che sia colma d'una certa splendidezza densa di gloria per comunicare con Dio, splendidezza che racchiude in sé innumerevoli beni e abbondanti delizie, e che l'anima non può possedere naturalmente, data la sua natura debole e impura, come dice Isaia: *Orecchio non ha sentito, occhio non ha visto, né è entrato in cuore umano ciò che è apparso…* (Is 64,3). Occorre, dunque, prima d'ogni cosa, che l'anima sia nel vuoto e nella povertà di spirito, purificata da ogni attaccamento, conforto e percezione naturale di cose divine e umane. Una volta svuotata di tutto, è veramente povera di spirito e spoglia dell'uomo vecchio; può finalmente vivere quella nuova e beata vita che si raggiunge attraverso questa notte oscura e che è lo stato dell'unione con Dio.

5. Inoltre l'anima deve giungere ad avere una sensazione e una conoscenza divina molto alta e gustosa di tutte le cose divine e umane. La sua non sarà né una sensazione volgare né una conoscenza naturale, ma guarderà quelle cose con occhi tanto diversi da prima, quando diverso è lo spirito rispetto ai sensi e il divino rispetto all'umano. Lo spirito deve purificarsi e liberarsi dai mezzi volgari e naturali di comprensione; occorre farlo passare attraverso angustie e amarezze in questa contemplazione purificatrice. Quanto alla memoria, essa dovrà allontanarsi da ogni nozione piacevole e serena; dovrà nutrire un sentimento molto intimo e una disposizione che la renderanno estranea a tutto e l'allontaneranno da ogni cosa. Solo allora le apparirà che tutto quaggiù è completamente diverso da come l'immaginava in passato. Questa notte, dunque, toglie lo spirito dal suo modo abituale e comune di conoscere la realtà, per sostituire ad esso sentimenti divini; è talmente elevato e lontano da ogni modo umano di agire, che sembra essere fuori di sé, con grande angustia. Altre volte si chiede se quello che prova sia incantesimo o intontimento e si meraviglia di ciò che vede e sente, quasi si trattasse di cose insolite e strane, mentre sono le stesse di cui si occupava abitualmente in altri tempi. Tutto ciò è dovuto al fatto che l'anima si sta allontanando ed estraniando dal comune modo di sentire le cose e di conoscerle. Tale modo di conoscere è stato ridotto a nulla ed è divenuto divino. In questa situazione, l'anima sembra appartenere più all'altra vita che alla presente.

6. L'anima sopporta tutte queste dolorose purificazioni dello spirito al fine di essere rigenerata alla vita nuova dello spirito per mezzo di questo influsso divino. È in queste doglie che essa arriva a generare lo spirito di salvezza, secondo quanto dice il profeta Isaia: *Davanti a te, Signore, abbiamo concepito, abbiamo avuto dolori di partoriente…, abbiamo generato lo spirito* di salvezza (cfr. Is 26,17-18). Inoltre, per mezzo di questa notte contemplativa l'anima si prepara alla tranquillità e alla pace interiore che è così profonda e piena di delizie che, come afferma la Chiesa, *sorpassa ogni intelligenza* (Fil 4,7). È opportuno che l'anima sacrifichi completamente la sua pace anteriore, la quale, essendo carica d'imperfezioni, non era pace vera. All'anima che si vedeva piena di abbondanze spirituali sembrava vera questa pace, perché conforme al suo gusto; pensava, cioè, che fosse pace, anzi pace due volte, avendo conquistato la pace dei sensi

e dello spirito. Ma essendo ancora imperfetta questa pace, occorre che l'anima ne venga prima purificata, liberata e separata. Questo è quanto provava ed esprimeva piangendo Geremia nella citazione riportata sopra per descrivere le prove di questa terribile notte: *Sono rimasto lontano dalla pace, ho dimenticato il benessere* (Lam 3,17).

7. Si tratta di una purificazione molto dolorosa per l'anima a causa di numerosi timori, delle immaginazioni e delle lotte che l'anima prova dentro di sé. La visione e sensazione delle proprie miserie fa credere all'anima che sia perduta e che siano altresì perduti per sempre tutti i suoi beni. Di conseguenza si lascia andare a un dolore e a gemiti così profondi da scoppiare in forti grida e strida spirituali, che a volte le sfuggono dalle labbra e si sciolgono in lacrime quando ne ha la forza e il coraggio, sebbene goda raramente di questo sollievo. Davide, che aveva sperimentato questa prova, la descrive molto bene in un salmo: *Afflitto e sfinito all'estremo, ruggisco per il fremito del mio cuore* (Sal 37,9). Questo ruggito è segno di grande dolore, perché a volte, per l'improvviso e vivo ricordo delle sue miserie, l'anima avverte i suoi affetti talmente avviluppati dal dolore e dalla tristezza che non so come esprimerlo. A tale scopo sarà meglio prendere in prestito le parole di Giobbe, che aveva fatto un'esperienza del genere: *I miei ruggiti sgorgano come acqua* (Gb 3,24). Difatti, come l'acqua a volte produce tale inondazione da sommergere tutto, così questo ruggito doloroso dell'anima talvolta cresce tanto da inondarla e penetrarla interamente. Tutti i suoi affetti e le sue forze più profonde sono prese da angosce e dolori spirituali tali che è impossibile descrivere.

8. Tali sono gli effetti prodotti nell'anima da questa notte che nasconde la speranza di rivedere la luce del giorno. Sempre a questo proposito il profeta Giobbe afferma: *Di notte mi sento trafiggere le ossa, e i dolori che mi rodono non mi danno riposo* (Gb 30,17). Per ossa, qui, s'intende la volontà che è trafitta da questi dolori che non danno tregua e non cessano di lacerare l'anima, perché i dubbi e i timori che la tormentano non conoscono sosta né riposo.

9. Questa lotta e questo combattimento sono tremendi, perché la pace che si aspetta dev'essere molto profonda; anche il dolore spirituale è intimo e sottile, perché anche l'amore che si dovrà raggiungere dev'essere molto elevato e puro. Quanto più perfetta e accurata dev'essere e risultare l'opera, tanto più intimo, accurato e puro dev'essere l'impegno; un edificio è tanto più solido quanto più stabili sono le sue fondamenta. Per questo dice Giobbe: *Ora mi consumo… e le mie viscere ribollono senza posa* (Gb 30,16 e 27). Poiché l'anima è chiamata a possedere e godere nello stato di perfezione, verso il quale cammina attraverso questa notte purificatrice, innumerevoli beni di doni e di virtù, a livello sia di sostanza che di potenze, deve anzitutto vedersi e sentirsi privata in generale di tutti questi beni. Deve sentirsi vuota e povera di ogni bene, tanto da credere d'esserne così lontana da non riuscire mai a raggiungerlo e che tutto il bene sia finito per lei. Questo è quanto dà a intendere Geremia in un passo già citato: *Ho dimenticato il benessere* (Lam 3,17).

10. In questa situazione sorge una difficoltà da risolvere. Si tratta di sapere perché questa luce di contemplazione, pur molto soave e dolce per l'anima tanto da non trovare nulla di più desiderabile – ho detto, infatti, che per suo tramite l'anima deve unirsi e raggiungere tutti quei beni nello stato di perfezione che ricerca –, con i suoi assalti all'inizio le procuri effetti dolorosi e strani come quelli che ho descritto.

11. Si può facilmente rispondere a questo dubbio ripetendo ciò che in parte ho già spiegato, e cioè che tutto ciò non è dovuto alla contemplazione o infusione divina, che di per sé non può dare dolore ma piuttosto grande dolcezza e piacere, come dirò in seguito. La causa di queste sofferenze sta nella debolezza e nell'imperfezione in cui si trova in quel momento l'anima, come pure nelle sue disposizioni interiori contrarie a ricevere tali favori. Questo spiega perché quando l'anima riceve questa luce divina necessariamente prova le sofferenze di cui si è parlato.

CAPITOLO 10

Ove si spiega a fondo, mediante un paragone, questa purificazione.

1. Per maggior chiarezza di quanto sto dicendo e ancora dirò, è opportuno ora osservare che la conoscenza amorosa e purificatrice, o luce divina, di cui sto parlando, purifica l'anima e la dispone alla perfetta unione con Dio, come fa il fuoco con il legno per trasformarlo, appunto, in fuoco. Il fuoco, appiccato al legno, prima lo dissecca, espellendone l'umidità e facendogli lacrimare tutto l'umore, poi lo rende nero, brutto e anche maleodorante. Essiccandolo a poco a poco, gli cava fuori tutti gli elementi interni incompatibili, anzi contrari, all'azione del fuoco. Alla fine, quando comincia a incendiarlo all'esterno e a farlo crepitare, lo trasforma in fuoco, rendendolo brillante com'è esso stesso. A questo punto il legno non presenta più alcuna sua proprietà e capacità naturale, se non il peso e la densità che sono superiori a quelli del fuoco, di cui ora possiede le proprietà e le forze attive. È secco e dissecca; è caldo e riscalda; è luminoso e diffonde il suo chiarore; è molto più leggero di prima, avendogli il fuoco comunicato le sue proprietà e i suoi effetti.

2. Ora possiamo applicare il nostro ragionamento al fuoco divino dell'amore contemplativo che, prima di unirsi all'anima e trasformarla in sé, la purifica da tutti i suoi elementi contrari. Ne fa uscire tutte le sue brutture, la rende nera e oscura, tanto da sembrare più sporca e obbrobriosa di prima. Questa purificazione divina, infatti, rimuove gradualmente tutti gli umori cattivi e viziosi che l'anima non riusciva a vedere perché profondamente radicati in lei. Non si rendeva conto di quanto male avesse dentro; ora, invece, perché li possa buttare fuori e distruggere, le vengono posti davanti agli occhi e li vede benissimo, illuminata dalla luce della contemplazione divina, anche se per questo motivo non è peggiore di prima, né in se stessa né nei confronti di Dio. Poiché riesce a vedere dentro di sé ciò che prima non vedeva, ha la sensazione chiara non solo di non essere guardata da Dio, ma addirittura di essere aborrita da lui. Da questo paragone si possono finalmente capire molte cose circa quanto ho detto e intendo ancora dire.

3. Anzitutto, possiamo comprendere come questa luce e sapienza piena d'amore, che deve unirsi all'anima per trasformarla, è la stessa che all'inizio l'ha purificata e preparata. È come il fuoco che trasforma il legno penetrandolo, quello stesso fuoco che prima lo aveva predisposto a tale scopo.

4. In secondo luogo, possiamo renderci conto che queste sofferenze non vengono prodotte nell'anima dalla suddetta sapienza, perché, come dice il Saggio, *insieme con essa mi sono venuti tutti i beni* (Sap 7,11). Tali sofferenze provengono, invece, dalla

debolezza e dalle imperfezioni dell'anima che, senza questa purificazione, è incapace di ricevere la luce divina e gustarne la soavità e le delizie. L'anima è come il legno che non può incendiarsi immediatamente, senza essere prima trasformato e predisposto; per questo motivo soffre tantissimo. A tale proposito ci viene in aiuto la testimonianza dell'Ecclesiastico che racconta quanto dovette soffrire per attingere la sapienza e goderne: *Ho impegnato tutte le mie forze per la sapienza… Il mio intimo si è sconvolto per cercarla, ma dopo ho fatto un grande acquisto* (Sir 51,19.21).

5. In terzo luogo, possiamo farci un'idea, solo incidentalmente, di come soffrono le anime del purgatorio. Il fuoco, infatti, non avrebbe potere su di esse, anche se le avvolgesse, se non avessero delle colpe da espiare. Tali colpe costituiscono la materia del fuoco. Così è pure dell'anima in questo stato: una volta purificata dalle imperfezioni, cessa di soffrire e non le rimane che la gioia.

6. Quarto: possiamo dedurre che, a mano a mano che si spoglia e si purifica grazie a questo fuoco d'amore, l'anima se ne infiamma sempre più, come il legno s'incendia più o meno presto secondo che viene più o meno predisposto a ricevere il fuoco. L'anima, però, non sempre avverte questo incendio d'amore, ma solo a tratti, quando non è investita troppo intensamente dalla contemplazione. In questo caso l'anima ha modo di vedere e anche di apprezzare il lavoro che si va realizzando in lei, perché le si manifesta. La mano che la prova sembra fermarsi e tirarla fuori dalla fucina perché essa possa constatare la trasformazione che si va operando nel suo intimo. L'anima può così scorgere in sé il bene che non riusciva a vedere durante le sofferenze. Similmente, quando la fiamma cessa di investire il legno, si vede bene quanto ne abbia bruciato.

7. Quinto: da questo paragone possiamo dedurre anche quello che ho detto sopra, cioè quanto sia vero che, dopo questa pausa di sollievo, l'anima riprende a soffrire più intensamente e profondamente di prima. Infatti, dopo quella breve pausa che si ha quando l'anima è stata purificata soprattutto dalle imperfezioni esterne, il fuoco d'amore torna a ferirla ancora, la consuma e la purifica in profondità. La sofferenza dell'anima è tanto più intima, penetrante e spirituale, quanto più la purificazione raggiunge le imperfezioni più intime, penetranti e spirituali o più radicate nel fondo del suo essere. Accade proprio come al legno: quando il fuoco penetra più profondamente, aumenta la forza e il furore per trasformarlo fin nelle fibre più intime e, così, impossessarsene.

8. Sesto: dal paragone fatto possiamo dedurre anche il motivo per cui l'anima crede che tutto il bene sia perduto e che, anzi, sia piena di mali, perché durante questa purificazione non prova altro che amarezza. Così è del legno che brucia: l'aria o altra cosa non fa che alimentare il fuoco che lo divora. Ma se si verificano altre pause di sollievo come le prime, la sua gioia sarà più intima, perché la purificazione è stata più profonda.

9. Settimo: possiamo pure dedurre che in questi intervalli l'anima goda maggiormente e che a volte le sembri addirittura che le sofferenze non debbano più tornare; ma poiché ritorneranno ben presto, se ci fa caso, e a volte anche se non ci fa caso, continuerà ad avvertire la cattiva radice che le rimane e le impedisce di gustare una gioia piena. Le sembra di sentire, infatti, la minaccia di un nuovo assalto; quando è così, esso non tarda a venire. Infine, ciò che resta da purificare e illuminare nella parte più intima dell'anima non può essere nascosto completamente a quella parte dell'anima già purificata. Anche nel legno è ben visibile la differenza tra la parte esterna già accesa e quella interna non

ancora bruciata. Quando poi la purificazione tocca la parte più intima, non dobbiamo meravigliarci se l'anima crede un'altra volta di aver perduto tutto il bene e di non poterlo mai più riavere; infatti, immersa nelle sofferenze più intime, perde di vista tutti i beni esteriori.

10. Ora, tenendo presente questo paragone insieme alle spiegazioni del primo verso della prima strofa della "Notte oscura" e delle sue terribili caratteristiche, sarà opportuno passare oltre queste cose tristi dell'anima e cominciare invece a trattare del frutto delle sue lacrime nonché delle sue proprietà preziose che sono annunciate dal secondo verso: *con ansie, dal mio amor tutta infiammata*.

CAPITOLO 11

Ove si dice che l'anima, come frutto di queste dolorose prove, si sente animata da una veemente passione d'amore per Dio.

1. In questo verso l'anima lascia intendere che il fuoco d'amore, di cui si è parlato, si diffonde in lei – proprio come fa il fuoco naturale che brucia il legno – col favore della dolorosa notte di contemplazione. Se da una parte questo incendio d'amore è simile, in certo modo, a quello che si è verificato nella parte sensitiva dell'anima, come ho illustrato in precedenza, dall'altra è assai diverso, quanto lo è l'anima dal corpo o la parte spirituale da quella sensitiva. Si tratta di un fuoco d'amore che si accende nello spirito. Ivi, oppressa da tenebrose angosce, l'anima si sente ferita vivamente e profondamente da un forte amore divino; allo stesso tempo prova una certa sensazione, un vago presentimento che Dio è là, senza tuttavia comprendere nulla in particolare, perché, ripeto, l'intelletto è all'oscuro.

2. La persona sente ora il suo spirito travolto da un intenso amore, perché l'incendio spirituale produce una passione amorosa. Dal momento che quest'amore è infuso, è più passivo che attivo, e così genera nell'anima un'intensa passione d'amore. Tale amore ha già in sé qualcosa dell'unione con Dio, di conseguenza partecipa in qualche modo alle sue proprietà. Queste ultime sono azioni di Dio ricevute passivamente dall'anima, mediante il suo consenso. Ma il calore, la forza, la resistenza, la passione o incendio d'amore, come qui è chiamato, procedono solo dall'amore di Dio che attira l'anima per unirla a sé. Ora quest'amore trova tanto più spazio e accoglienza nell'anima, per unirla a sé e ferirla, quanto più essa ha domato, sottomesso e inabilitato tutti i suoi appetiti, privandoli della gioia delle cose celesti e terrene.

3. Ciò è quanto accade in modo singolare in questa purificazione piena di tenebre. Infatti Dio ha così privato l'anima di tutti i suoi gusti e li ha raccolti in sé al punto che non possono più gustare le cose che vorrebbero. Dio fa questo perché, separando tali gusti dal resto e riservandoseli tutti per sé, l'anima abbia più forza e capacità per accogliere quest'intensa unione d'amore con lui, che egli comincia a concederle attraverso la purificazione. È a questo punto che l'anima deve amare con grande forza, con tutte le sue forze e con tutte le sue passioni spirituali e sensitive, cosa che non potrebbe accadere se esse si distraessero nell'amare altre cose. Davide, per poter ricevere la forza dell'amore di quest'unione con Dio, diceva al Signore: *A te, mia forza, io mi rivolgo* (Sal 58,10), cioè con tutta la capacità, la brama e la forza delle mie facoltà,

e non voglio impiegare la loro azione o la loro soddisfazione in nient'altro al di fuori di te.

4. Da quanto esposto possiamo in qualche modo farci un'idea dell'intensità e della forza di questo incendio d'amore nello spirito, ove Dio tiene concentrate tutte le forze, le facoltà e gli appetiti dell'anima, sia spirituali che sensitivi. Egli desidera che l'anima impieghi armonicamente le sue forze e le sue virtù in quest'amore e così compia realmente il primo precetto che, non disprezzando nulla dell'uomo né escludendo niente di suo da quest'amore, dice: *Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore,* con tutta la tua mente, *con tutta l'anima e con tutte le forze* (Dt 6,5).

5. E allora, poiché tutte le facoltà e le forze dell'anima sono concentrate in questo incendio d'amore e l'anima stessa è ferita, raggiunta in ogni facoltà dalla passione d'amore, quali saranno i movimenti e gli slanci di tali facoltà, vedendosi infiammate e ferite da intenso amore, senza averne tuttavia il possesso e la gioia, perché nelle tenebre e nell'incertezza? Esse indubbiamente, come dice Davide, *ringhiano come cani, si aggirano per la città, vagando in cerca di cibo, e, se non possono saziarsi* di quest'amore, *latrano* (Sal 58,15-16). Il contatto di quest'amore o fuoco divino, infatti, inaridisce lo spirito e ne accende le passioni al punto che, per soddisfare la sete d'amore divino, l'anima si agita in mille modi per mostrare a Dio la sua brama. Ciò è quanto Davide esprime molto bene, quando dice: *Di te ha sete l'anima mia*, in molti modi *a te anela mia carne* (Sal 62,2), cioè con i suoi desideri. Un'altra versione dice: *La mia anima ebbe sete di te, la mia anima si perde o muore per te*.

6. Questo è il motivo per cui l'anima nel verso dice *con ansie dal mio amor*, e non *con ansie nell'amore infiammata*. Difatti l'anima ama in mille modi, nei suoi pensieri, nelle sue occupazioni e negli avvenimenti che le si presentano; i suoi desideri non smettono di tormentarla in ogni tempo e in ogni luogo, ragion per cui non trova mai pace. Prova quest'ansia, tutta infiammata e ferita d'amore, come fa intendere il profeta Giobbe quando afferma: *Come lo schiavo sospira l'ombra e il mercenario aspetta il suo salario, così a me sono toccati mesi di illusione e notti di dolore mi sono state assegnate. Se mi corico dico: "Quando mi alzerò?". Si allungano le mie tenebre e sono stanco di rigirarmi fino all'alba* (Gb 7,2-4). Tutto diventa angusto per l'anima; perde il controllo di sé; i suoi desideri superano il cielo e la terra; i dolori la sommergono fino alle tenebre di cui parla Giobbe. Parlando spiritualmente e in riferimento al nostro argomento, si tratta di una pena e di una sofferenza senza consolazione alcuna e senza offrire alcuna speranza di luce o di soccorso spirituale. Perciò l'ansia e la sofferenza dell'anima in questo incendio d'amore sono tanto più grandi in quanto hanno due cause: da una parte, le tenebre spirituali in cui l'anima si vede immersa e che sono i dubbi e i timori che l'affliggono; dall'altra, l'amore di Dio che la incendia, la stimola con la sua ferita d'amore e la intimorisce in modo indicibile.

7. Queste due forme di sofferenza sono descritte molto bene dal profeta Isaia quando dice: *La mia anima anela a te di notte*, cioè nella mia miseria. Tale è la sofferenza che proviene da questa notte oscura. *Al mattino il mio spirito ti cerca*, aggiunge il profeta (Is 26,9). Questo è il secondo modo di soffrire, che scaturisce dai desideri e dall'ansia d'amore nell'intimo dello spirito, cioè dalle affezioni spirituali. Anche se immersa in queste pene che provengono dalle tenebre e dall'amore, l'anima avverte in sé una certa presenza amica e una forza che l'accompagnano e la sostengono. Così, quando cessa il

peso di queste angoscianti tenebre, molte volte si sente sola, vuota e debole. Questo accade perché la forza e l'energia le venivano comunicate passivamente dal fuoco tenebroso d'amore da cui era investita. Di conseguenza, quando cessa l'azione del fuoco, cessano le tenebre, ma anche la forza e il calore d'amore nell'anima.

CAPITOLO 12

Ove si mostra come questa terribile notte sia purificazione e come in essa la Sapienza divina illumini gli uomini qui sulla terra allo stesso modo con cui purifica e illumina gli angeli in cielo.

1. Quanto esposto sopra ci permette di notare che questa notte oscura di fuoco d'amore, come nelle tenebre purifica l'anima, così pure nelle tenebre la illumina gradualmente. Si vedrà pure che, come nell'altra vita un fuoco tenebroso e materiale purifica gli spiriti, così in questa vita un fuoco pieno d'amore, tenebroso e spirituale, purifica ed emenda l'anima. Questa infatti è la differenza: di là vengono purificati con il fuoco e di qua vengono purificati e illuminati solo con l'amore. Tale è l'amore che Davide chiedeva quando pregava: *Cor mundum crea in me, Deus*, ecc.: *Un cuore puro crea in me, o Dio*… (Sal 50,12). La purezza del cuore, infatti, non è nient'altro che l'amore e la grazia di Dio. Perciò *i puri di cuore* sono chiamati dal Signore *beati* (Mt 5,8), vale a dire *innamorati*, perché la beatitudine non si dà che all'amore.

2. Che l'anima venga purificata allorquando viene illuminata dal fuoco della sapienza piena d'amore (Dio non concede mai la sapienza mistica senza accordare allo stesso tempo l'amore, perché è lo stesso amore che la infonde), lo dimostra molto chiaramente Geremia quando dice: *Dall'alto ha scagliato un fuoco e nelle mie ossa lo ha fatto penetrare* (Lam 1,13). E Davide aggiunger che *i detti del Signore sono puri, argento raffinato nel crogiolo* (Sal 11,7), cioè nel fuoco purificatore dell'amore. Quest'oscura contemplazione, difatti, infonde nell'anima sia l'amore sia la sapienza, a ognuno secondo le proprie capacità e i propri bisogni, quando appunto l'anima è illuminata e purificata dalle sue ignoranze, come dice il Saggio (Sir 51,19), che ne aveva fatto esperienza.

3. Da ciò possiamo anche dedurre che queste anime sono purificate e illuminate dalla stessa sapienza di Dio che purifica gli angeli dalle loro ignoranze, istruendoli e illuminandoli su ciò che non sanno. Essa discende da Dio attraverso le prime gerarchie fino alle ultime e poi agli uomini. Per questo nella Scrittura si dice, giustamente e con proprietà di linguaggio, che tutte le opere e le ispirazioni degli angeli provengono da Dio e da loro. Infatti Dio ordinariamente comunica la sua volontà per mezzo degli angeli. Questi, a loro volta, se la comunicano gli uni agli altri senza alcuna esitazione, come il raggio del sole passa attraverso molte vetrate poste l'una dopo l'altra. Sebbene il raggio le attraversi tutte da solo, tuttavia ognuna lo rinvia all'altra modificato, secondo la natura di quella vetrata, più o meno intensamente, secondo la sua lontananza dal sole.

4. Ne segue che gli spiriti superiori e quelli inferiori più sono vicini a Dio, più sono purificati e illuminati e ricevono un'illuminazione generale; mentre i più lontani ricevono quest'illuminazione molto più debolmente e remotamente. Ne segue, ancora,

che l'uomo, essendo l'ultima persona alla quale perverrà questa contemplazione amorosa di Dio, quando Dio gliela vorrà concedere la riceverà secondo le sue capacità, in modo molto limitato e come a stento. La luce di Dio che illumina l'angelo, lo illumina e lo colma delle soavità del suo amore, perché è puro spirito, quindi disposto all'infusione di simili grazie; l'uomo, invece, essendo impuro e debole, viene illuminato secondo la sua natura, come ho detto sopra, introducendolo nella notte e causandogli pene e angosce, come fa il sole con l'occhio sporco e ammalato. Lo illumina riempiendolo d'amore e di afflizione, finché tale fuoco d'amore non lo spiritualizza e lo raffina, perché, purificato, possa partecipare con soavità all'unione di quest'amoroso influsso, similmente agli angeli, come dirò in seguito, con l'aiuto di Dio. Nell'attesa, egli riceve la contemplazione e la conoscenza amorosa nell'angoscia e nell'ansia d'amore, di cui sto parlando.

5. Ma non sempre l'anima sente quest'incendio e quest'ansia d'amore. Agli inizi della purificazione spirituale, infatti, il fuoco divino si volge più ad asciugare e disporre il legno dell'anima che a riscaldarla; ma poi, con il passare del tempo, quando il fuoco comincia a riscaldare l'anima, assai sovente essa percepisce questi ardori e questo calore d'amore. Poiché attraverso questa tenebra l'intelletto viene purificato progressivamente, accade che molte volte questa mistica e amorosa teologia, oltre a infiammare la volontà, ferisca anche, illuminandola, la facoltà dell'intelletto donandogli qualche conoscenza o luce divina, molto saporosa e celestiale. Allora la volontà, sostenuta dall'intelletto, s'accende di un fervore meraviglioso. Senza fare nulla, sente ardere così tanto nel suo intimo questo fuoco divino fiammeggiante d'amore che le sembra, grazie alla viva intelligenza che le è stata offerta, di essere divenuta un braciere ardente. A ciò si riferisce Davide quando in un salmo dice: *Ardeva il cuore nel mio petto, al ripensarci è divampato il fuoco* (Sal 38,4).

6. Quest'incendio d'amore, nell'unione delle due potenze, intelletto e volontà, che avviene in questo momento, è fonte di grande ricchezza e diletto per l'anima. È un certo contatto con la Divinità e un inizio della perfezione dell'unione d'amore verso cui l'anima tende. Ma non si arriva a questo contatto così elevato di conoscenza e d'amore di Dio se non dopo aver attraversato molte prove e compiuto gran parte della purificazione. D'altra parte, per arrivare agli altri gradi inferiori della perfezione, ove di solito pervengono le anime, non è necessaria tanta purificazione.

7. Da quando ho detto si deduce che la volontà, ricevendo da Dio questi beni spirituali passivamente, può amare molto bene senza che l'intelletto comprenda, così come l'intelletto può comprendere senza che la volontà ami. Difatti, poiché questa notte oscura di contemplazione consta di luce e d'amore divino, come il fuoco che rischiara e riscalda, non è impossibile che, quando questa luce piena d'amore si comunica, a volte la volontà sia ferita e infiammata d'amore, mentre l'intelletto rimanga nelle tenebre e all'oscuro di tutto. Altre volte, invece, la luce illumina l'intelletto, fornendogli le sue conoscenze, mentre lascia la volontà nell'aridità. Avviene così per il fuoco: può donare il suo calore senza la sua luce, oppure la sua luce senza il suo calore. Tutto questo è opera del Signore che distribuisce i doni a suo piacimento (cfr. 1Cor 12,11).

CAPITOLO 13

Ove si parla di altri meravigliosi effetti prodotti nell'anima da questa notte oscura della contemplazione.

1. Quest'incendio d'amore ci permette di comprendere alcuni effetti gradevoli prodotti nell'anima dalla notte oscura della contemplazione. A volte, infatti, come ho appena detto, in mezzo a queste tenebre l'anima viene illuminata e la luce risplende nelle tenebre (Gv 1,5). Questa intelligenza mistica si comunica all'intelletto, mentre la volontà rimane nell'aridità, cioè incapace di emettere effettivamente atti d'amore unitivo. In compenso è avvolta da una pace e una semplicità tanto dolci e piacevoli ai sensi da non poterle descrivere; a volte ama Dio in un modo, altre volte in un altro.

2. Altre volte, invece, intelletto e volontà sono feriti insieme da tale incendio, come ho detto, e allora l'amore arde improvvisamente, teneramente e intensamente. Talvolta, infatti, queste due potenze si uniscono in maniera così perfetta e sublime che la purificazione dell'intelletto risulta più completa. Ma prima di giungere a questo grado, è più facile che si senta il tocco del calore nella volontà che il tocco dell'illuminazione nell'intelletto.

3. A questo punto sorge una domanda: se queste due potenze si vanno purificando contemporaneamente, perché all'inizio la volontà avverte l'incendio d'amore della contemplazione purgativa più facilmente di quanto l'intelletto ne avverta la conoscenza? A tale domanda si risponde che a questo punto l'amore passivo non ferisce direttamente la volontà, perché essa è libera; quest'incendio d'amore è più passione d'amore che atto libero della volontà, in quanto colpisce la sostanza dell'anima e quindi ne eccita passivamente gli affetti. Per questo motivo occorre chiamarlo passione d'amore piuttosto che atto libero della volontà: infatti lo si può dire atto della volontà in quanto è libero. Ma poiché queste passioni e questi affetti riguardano la volontà, per questo si dice che, se l'anima è attaccata a qualche passione, lo è anche la volontà. Ed è vero, perché è in questo modo che la volontà viene catturata e perde la sua libertà, tanto da farsi trascinare dalla forza impetuosa della passione. Possiamo, quindi, affermare che quest'incendio d'amore risiede nella volontà, cioè ne infiamma l'appetito. Per questo motivo, ripeto, deve chiamarsi passione d'amore piuttosto che atto libero della volontà. E poiché la passione ricettiva dell'intelletto può solo ricevere una conoscenza pura e passivamente – il che non può avvenire se esso non è purificato –, risulta che prima di tale purificazione l'anima sente meno frequentemente il tocco dell'intelligenza che quello della passione d'amore. Del resto, per ricevere questo tocco, non è necessario che la volontà sia, come l'intelletto, purificata dalle passioni, perché le passioni stesse l'aiutano a sentire l'amore appassionato.

4. Questa fiamma o sete d'amore che si produce nell'anima è già opera dello Spirito. I suoi effetti sono molto diversi da quelli osservati nella notte dei sensi. Infatti, sebbene in questo caso anche i sensi abbiano la loro parte, perché partecipano alla sofferenza dello spirito, tuttavia la sorgente di questa sete d'amore è avvertita nella parte superiore dell'anima, cioè nello spirito. Questo percepisce e comprende tale sete o la privazione del bene che desidera, tanto da non dare alcun peso alle sofferenze dei sensi, sebbene siano incomparabilmente superiori a quelle della notte dei sensi, perché sente nell'intimo la mancanza di un bene così grande che non può essere sostituito con nessun altro.

5. A questo punto occorre osservare quanto segue: se è vero che all'inizio della notte dello spirito non si avverte ancora quest'incendio d'amore, perché non ha ancora cominciato ad agire, tuttavia al suo posto il Signore dona subito all'anima un amore estimativo nei suoi confronti. Si tratta di un amore così elevato, che tutto ciò che l'anima soffre e sopporta di penoso nelle prove della notte oscura è il pensiero angosciante di aver perso Dio e di essere da lui abbandonata. Si può, quindi, affermare che fin dal principio di questa notte l'anima è ferita da ansie d'amore, amore dovuto sia alla considerazione di Dio sia all'incendio dell'anima. Ma nonostante tutto questo la sofferenza maggiore che l'anima sopporta in queste prove è quella di sentirsi abbandonata da Dio. Se soltanto potesse persuadersi che non tutto è perduto e finito per lei, ma che tutto quello che passa è per il meglio, come è di fatto, e che Dio non è irritato con lei, non le importerebbe nulla di tutte quelle pene; al contrario, se ne rallegrerebbe sapendo che servono a dare gloria a Dio. Difatti nutre per Dio un amore estimativo così profondo, anche se non se ne rende conto e non lo avverte, che non solo sopporterebbe quelle sofferenze, ma sarebbe anche contenta di morire mille volte per fargli piacere. Ma quando all'amore estimativo che nutre per Dio viene ad aggiungersi la fiamma che l'ha già consumata, l'anima di solito acquista slancio e zelo tesi a servire Dio. Sono ardori d'amore comunicati all'anima, che con grande audacia, senza guardare a nulla e senza rispetto per niente, nell'impeto e nell'ebbrezza dell'amore e del desiderio, senza tener conto di quello che fa, compie cose straordinarie e insolite, in qualsiasi modo le si presentino, pur di poter incontrare colui che ama.

6. Questo è il motivo per cui Maria Maddalena, pur essendo così ben conosciuta, non fece caso a quella moltitudine di uomini – importanti o meno – presenti al banchetto e non stette a pensare se era bene o male andare a piangere e versare lacrime tra i convitati (Lc 7,37-38); le interessava soltanto poter incontrare senza indugi Colui dal quale la sua anima era stata ferita e infiammata. Era tanta l'ebbrezza e l'ardire del suo amore! Pur sapendo che il suo Amato era chiuso nel sepolcro con una grande pietra sigillata e vigilata dai soldati – questi facevano la guardia perché i suoi discepoli non lo portassero via (Mt 27,60-66) –, non si fermò dinanzi a questi ostacoli e andò di primo mattino con gli unguenti a ungere il suo corpo (Gv 20,1).

7. E ancora, spinta dall'ebbrezza e dall'ansia del suo amore, chiese a colui che credeva l'ortolano se avesse portato via lui dal sepolcro il corpo del Signore e dove l'avesse nascosto, perché voleva andare a prenderlo (Gv 20,15). La sua richiesta, analizzata a mente serena, era insensata, dal momento che se l'ortolano avesse rubato lui il corpo, evidentemente non gliel'avrebbe detto, né tanto meno gliel'avrebbe fatto portare via. Ma la forza e la veemenza dell'amore ha proprio la caratteristica di credere che tutto sia possibile e che tutti pensino la stessa cosa; crede, infatti, che nessuno possa occuparsi di qualcos'altro o ricercare cosa diversa da ciò che essa ricerca o ama; pensa che l'oggetto del suo amore e della sua sollecitudine sia lo stesso per tutti. Questo è il motivo per cui, quando la sposa del Cantico uscì per cercare il suo Amato per le piazze e le contrade, credendo che gli altri stessero facendo la stessa cosa, disse loro che, se l'avessero trovato, gli dicessero che lei soffriva d'amore per lui (Ct 5,8). Tale era la forza dell'amore di Maria Maddalena. Pensava che, se l'ortolano le avesse detto dove aveva nascosto il corpo del Signore, lei sarebbe andata a prelevarlo, anche se gliel'avesse impedito.

8. Sono di questo genere le ansie d'amore che l'anima avverte a poco a poco, quando è già avanzata in questa purificazione spirituale. Difatti si alza di notte, cioè durante queste tenebre purificatrici, e agisce secondo gli affetti della volontà. Simile alla leonessa o all'orsa che con forza e ansia corrono in cerca dei loro cuccioli che hanno lasciato e non trovano (2Sam 17,8; Os 13,8), quest'anima ferita dall'amore va in cerca del suo Dio. Trovandosi nelle tenebre, si sente priva di lui e muore d'amore per lui. Tale è l'amore impaziente in cui non si può durare a lungo: o si ottiene ciò che si desidera o si muore. È un amore simile a quello di Rachele che desiderava avere dei figli e diceva a Giacobbe: *Dammi dei figli, se no io muoio!* (Gn 30,1).

9. È bene ora osservare come l'anima, pur sentendosi così miserabile e indegna di Dio in queste tenebre purificatrici, abbia tanto coraggio e ardire da aspirare all'unione con Dio. Questo è possibile perché l'amore le dà la forza di amarlo davvero e la caratteristica dell'amore è proprio quella di tendere all'unione, alla fusione, all'uguaglianza, all'assimilazione con l'oggetto amato, per raggiungere la perfezione dell'amore. Perciò l'anima che non è ancora pervenuta alla perfezione dell'amore, perché non è giunta all'unione, ha fame e sete di ciò che le manca, cioè dell'unione. Così le forze che l'amore ha immesso nella volontà, accendendone la passione, la rendono coraggiosa e ardita, anche se l'intelletto, che si trova ancora nelle tenebre e senza luce, si sente indegno e si riconosce miserabile.

10. Non voglio tralasciare di dire qui il motivo per cui questa luce divina, che è pur sempre luce per l'anima, non la illumina subito appena la investe, come invece farà in seguito, ma le procura piuttosto tenebre e afflizione, come si diceva sopra. Qualcosa ho già detto, ma ora occorre scendere nei particolari. Le tenebre e le altre sofferenze che l'anima sperimenta, quando è investita dalla luce divina, non provengono dalla luce bensì dall'anima stessa, anche se è la luce che gliele manifesta. Da qui si desume che la luce divina illumina l'anima istantaneamente; ora, servendosi di tale luce, l'anima non può vedere prima se non ciò che le è più vicino, o meglio, ciò che le è dentro, cioè le sue tenebre e miserie, che ormai vede grazie alla misericordia di Dio, mentre precedentemente non le scorgeva perché non illuminata da quella luce soprannaturale. Questo è il motivo per cui all'inizio non sente che tenebre e dolore; ma una volta purificata mediante la conoscenza viva delle sue miserie, avrà occhi per contemplare i beni di questa luce divina; eliminate tutte queste tenebre e imperfezioni dall'anima, sembra che questa cominci a scorgere a poco a poco i vantaggi e i beni innumerevoli che va acquisendo in questa beata notte di contemplazione.

11. Da quanto detto, si comprendono le grazie che Dio accorda in questo stato all'anima quando la purifica e la guarisce con queste dure e amare tribolazioni. In realtà egli purifica la sua parte sensitiva e spirituale da tutti gli affetti e abitudini difettose che essa ha in sé nell'ambito temporale, naturale, sensitivo, speculativo e spirituale. Dio ottenebra le sue potenze interiori e le spoglia di tutto; fa passare i suoi affetti sensitivi e spirituali attraverso l'angoscia e il deserto; debilita e rettifica le forze naturali dell'anima in rapporto a tutto, cosa che l'anima non sarebbe mai riuscita a conseguire da sola, come dirò presto. Insomma, Dio la distacca naturalmente in questo modo da tutto ciò che non è lui, per rivestirla a nuovo, una volta spogliata e liberata della sua vecchia pelle. Così *rinnova come aquila la sua giovinezza* (Sal 102,5), venendo essa *vestita dell'uomo nuovo, che*, come dice l'Apostolo, *è creato secondo Dio* (Ef 4,24). Questo non significa altro che illuminarle l'intelletto con la luce soprannaturale, di modo che da intelletto

umano diventi divino, unito a quello di Dio. D'altra parte, essendo la volontà infiammata d'amore divino, diviene divina, quindi ama come Dio ama, perché forma una cosa sola con la volontà e l'amore di Dio. La stessa cosa si può dire della memoria, degli affetti e degli appetiti, che sono cambiati e trasformati secondo Dio e in maniera degna di lui. Si può dire così che quest'anima appartiene ormai al cielo, è celestiale, più divina che umana. Tutte queste trasformazioni, come si può vedere da quanto stiamo dicendo, Dio le compie e realizza nell'anima per mezzo di questa notte, illuminandola e infiammandola divinamente del desiderio di Dio solo e nulla più. Per questo motivo, giustamente e coerentemente, l'anima aggiunge subito il terzo verso della strofa che dice: *oh, sorte fortunata!*

CAPITOLO 14

1. Questa *sorte fortunata* è stata tale a motivo di quello che l'anima dice immediatamente dopo, nei versi successivi: *uscii, né fui notata, / stando la mia casa al sonno abbandonata*. Qui viene adoperata una metafora. Per meglio realizzare il suo progetto, l'anima esce nottetempo di casa, al buio, mentre tutti sono addormentati così che nessuno possa frapporle alcun ostacolo. Per compiere un atto così eroico e straordinario, come quello di unirsi con il suo Amato divino, l'anima deve, dunque, uscire fuori, perché l'Amato si trova solo fuori, nella solitudine. Per questo, anche la sposa del Cantico, che desiderava incontrarlo da solo, diceva: *Oh, se tu fossi mio fratello… trovandoti fuori ti potrei baciare e nessuno potrebbe disprezzarmi!* (Ct 8,1). L'anima innamorata, per raggiungere il suo scopo ambito, deve fare altrettanto, cioè uscire di notte, mentre tutti quelli di casa sua sono addormentati e tranquilli, cioè mentre tutte le operazioni imperfette, le passioni e gli appetiti dell'anima sono addormentati e pacificati da questa notte; essi infatti sono quella gente di casa che, se sveglia, disturba sempre l'anima nel raggiungimento di questi beni, opponendosi alla libertà che si prende di fare a meno di tali beni. Questi sono i *familiari*, di cui parla nostro Signore nel vangelo, dicendoli *nemici dell'uomo* (Mt 10,36). È opportuno, dunque, che le loro operazioni, come anche i loro movimenti, siano addormentati in questa notte, perché non impediscano all'anima il conseguimento dei beni soprannaturali dell'unione d'amore con Dio, cosa che non può accadere finché sono attivi e operanti. Tutta la loro attività naturale, infatti, è di ostacolo e non di aiuto per ricevere i beni spirituali dell'unione d'amore. Perciò nessuna capacità naturale è in grado di procurare i beni soprannaturali che solo Dio può infondere nell'anima passivamente, segretamente e in silenzio. Occorre, dunque, che tutte le potenze dell'anima restino passive per poter ricevere quest'infusione, senza interporre la loro attività imperfetta e le loro basse inclinazioni.

2. Pertanto è stata una sorte fortunata per l'anima il fatto che Dio abbia addormentato, durante questa notte, tutta la gente di casa, cioè tutte le sue potenze, le sue passioni, i suoi affetti e i suoi appetiti che vivono nella sua parte sensitiva e spirituale. In questo modo l'anima è potuta uscire senza essere notata, cioè senza venire ostacolata da tali affetti, ecc., che erano addormentati e mortificati in questa notte, nella quale sono stati lasciati al buio perché non potessero osservare né sentire secondo le loro modalità imperfette e naturali e neppure potessero impedire all'anima di uscire da sé e dalla casa della sensualità. È potuta, così, arrivare all'unione spirituale del perfetto amore di Dio.

3. Che sorte fortunata è per l'anima potersi liberare dalla casa della sensualità! Secondo me, l'anima se ne può fare un'idea esatta solo se è passata per questa esperienza. Essa vede chiaramente in quale infelice schiavitù si trovava e a quante miserie l'assoggettava l'attività delle sue potenze e dei suoi appetiti. Essa conosce, altresì, che la vita dello spirito è la vera vita e il tesoro che racchiude in sé beni inestimabili, come si dirà tra poco nelle strofe che seguono. A quel punto si vedrà più chiaramente quanta ragione abbia l'anima di cantare come una sorte fortunata il passaggio attraverso questa notte terribile di cui si sta parlando.

CAPITOLO 15

Seconda strofa

Al buio e più sicura,
per la segreta scala, travestita,
oh, sorte fortunata!,
al buio e ben celata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

Spiegazione

1. In questa strofa l'anima sta ancora cantando alcune proprietà dell'oscurità della notte, ripetendo i preziosi vantaggi che questa le ha procurato. Descrive poi tali proprietà, rispondendo a un'obiezione implicita, affermando che non si deve pensare che, avendo da attraversare questa notte e oscurità fra tanti tormenti, dubbi, timori e orrori, come ho detto, abbia corso maggior pericolo di perdersi; al contrario, in questa notte oscura ha guadagnato se stessa: si è liberata ed è sfuggita abilmente ai suoi nemici quando le sbarravano il cammino. Col favore delle tenebre di questa notte ha cambiato l'abito e si è *travestita* con livree di tre colori diversi, come si dirà in seguito. Poi è passata per *la segreta scala*, cioè quella della fede, all'insaputa delle persone di casa, come dirò più avanti; attraverso di essa è uscita nascosta e *ben celata*, realizzando così al meglio la sua impresa. Non si dava occasione per muoversi più sicura, particolarmente perché si trovava già in questa notte purificatrice, in cui gli appetiti, gli affetti, le passioni, ecc., della sua anima erano addormentati, mortificati e cancellati; se, invece, fossero stati svegli e attivi, non gliel'avrebbero consentito. Si commenta, dunque, il verso che dice: *Al buio e più sicura*.

CAPITOLO 16

Ove si spiega come l'anima, benché nelle tenebre, avanzi sicura.

1. Ho già detto che l'oscurità, di cui parla qui l'anima, si riferisce agli appetiti e alle potenze sensitive, interiori e spirituali; tutte, infatti, in questa notte rimangono all'oscuro relativamente alla loro luce naturale, così che, purificate da questa, possano essere illuminate dalla luce soprannaturale. Gli appetiti sensitivi e spirituali sono addormentati e mortificati, non possono gustare cose divine né umane; le affezioni dell'anima, oppresse e soffocate, non possono muoversi verso di esse né trovare appiglio in nulla; l'immaginazione è imbrigliata e incapace di formulare un

ragionamento appropriato; la memoria è esaurita; l'intelletto, ottenebrato, non comprende nulla; anche la volontà è arida, oppressa; tutte le potenze sono nel vuoto assoluto e rese inutili; ma più di tutto grava sull'anima una spessa e pesante nube che la tiene nell'angoscia e lontana da Dio. Per questo l'anima dice di camminare *al buio e più sicura*.

2. Il motivo di questa situazione è spiegato con molta chiarezza. Abitualmente, l'anima sbaglia solo quando segue i suoi appetiti o le sue inclinazioni, i suoi ragionamenti, le sue conoscenze, le sue affezioni; in questi casi essa pecca per eccesso o per difetto; indulge a cambiamenti o si lascia andare a spropositi; in breve, inclina verso ciò che non conviene. Risulta quindi chiaro che, una volta sospese tutte queste operazioni e questi movimenti, l'anima è al sicuro dal pericolo di seguirli nei loro errori. Non solo si libera da se stessa, ma altresì dagli altri nemici, che sono il mondo e il demonio, i quali, una volta soffocati gli affetti e le operazioni dell'anima, non le possono fare guerra in nessun altro modo.

3. Per questo, quanto più l'anima si muove, nella notte oscura, libera dalle sue operazioni naturali, tanto più procede sicura. Difatti, come scrive il profeta, *la perdizione dell'anima viene da lei medesima* – cioè dalle sue operazioni e dagli appetiti interiori e sensitivi – mentre *il bene*, dice il Signore, *solo da me* (Os 13,9 Volg.). Così, una volta che l'anima si astiene dalle sue miserie, sarà pronta ad accogliere i beni che l'unione con Dio produrrà nelle sue potenze e facoltà, rendendole divine e celestiali. D'altra parte, fin quando dura il periodo delle tenebre, se l'anima ci bada, sarà in grado di vedere molto chiaramente quanto poco le sue potenze e le sue facoltà si perdano dietro a cose inutili o dannose e quanto essa sia al riparo dalla vanagloria, dalla superbia, dalla presunzione e dalla falsa gioia e da molte altre miserie. Di conseguenza, quando l'anima attraversa questa notte oscura, non solo non si perde, ma ne trae grande profitto perché avanza nelle virtù.

4. A questo punto, però, si presenta una domanda: se le cose soprannaturali per loro natura fanno bene all'anima, la fanno avanzare e le danno sicurezza, perché Dio annebbia le sue potenze e facoltà così che essa non possa godere di quelle cose soprannaturali né servirsene, come per gli altri beni, anzi di meno? La risposta è semplice. È opportuno che, in questo stato, le potenze e le facoltà non siano attive né desiderino le cose spirituali, perché sono impure, imperfette e molto naturali; quindi, anche se fosse loro concesso di assaporare le cose soprannaturali e divine, non potrebbero approfittarne se non in maniera molto imperfetta e naturale, cioè conforme alla loro struttura. Il Filosofo, infatti, afferma: *Ognuno riceve una cosa secondo le capacità della propria natura*. Questo è il motivo per cui, non avendo le potenze naturali né purezza né forza né capacità per poter ricevere e gustare le cose soprannaturali in conformità alla natura di queste, cioè divinamente, ma solo secondo la propria che è umana e imperfetta, è opportuno che vengano immerse nelle tenebre anche riguardo alle cose divine. Una volta divezzate, purificate, ridotte a nulla, liberate dal loro modo imperfetto e umano di ricevere e agire, tali potenze e facoltà saranno in grado di ricevere, sentire e gustare le realtà divine e soprannaturali in modo elevato e perfetto; ma questo non può accadere se prima non muore l'uomo vecchio (Col 3,9).

5. Da ciò si deduce che ogni dono spirituale, se non *viene dall'alto e discende dal Padre della luce* (Gc 1,17) sul libero arbitrio e sulla volontà umana, non viene gustato

divinamente e spiritualmente, ma umanamente e naturalmente – come del resto tutte le altre cose – dal gusto e dalle potenze. Anche se l'uomo eserciterà il suo gusto e le sue potenze per arrivare fino a Dio, non riuscirà mai a gustarne le dolcezze, perché i beni non vanno dall'uomo a Dio, ma da Dio all'uomo. A tale proposito, se non fosse fuori luogo, potrei spiegare qui come molte persone siano felici di riferire a Dio o ai beni spirituali i gusti, gli affetti e le attività delle loro facoltà, pensando che tutto ciò sia soprannaturale e spirituale, mentre – forse! – non si tratta che di atti e desideri molto naturali e umani. Poiché tali persone nutrono simili disposizioni verso tutte le cose, le nutrono anche verso le cose buone, con quella facilità naturale che hanno nel dirigere le loro potenze e facoltà verso un oggetto qualsiasi.

6. Se in seguito si presenterà l'occasione, ne parlerò. Offrirò, allora, alcuni indizi per conoscere quando i movimenti e gli atti interiori dell'anima nei suoi rapporti con Dio sono soltanto naturali o solo spirituali, oppure spirituali e naturali insieme. Qui basti sapere che, se gli atti e i movimenti interiori dell'anima devono essere mossi da Dio in modo divino, devono prima passare per le tenebre, essere addormentati, placati nella loro sfera naturale fin quando tutte le loro capacità e attività non vengano ridotte a nulla.

7. Anima devota, quando vedrai i tuoi appetiti nelle tenebre, i tuoi affetti nell'aridità e nell'oppressione, le tue facoltà ridotte all'impossibilità di compiere qualsiasi esercizio della vita interiore, non te ne devi addolorare, ma al contrario considera questo stato una sorte fortunata: Dio, infatti, ti sta liberando da te stessa, ti sta togliendo di mani i tuoi averi. Malgrado il buon uso che ne avevi fatto, non potevi agire così bene, perfettamente e sicuramente come ora, a causa della loro impurità e imperfezione. Dio ti ha presa per mano, ti guida come un cieco nell'oscurità dove tu non sai, e per una strada che non conosci, e dove mai riusciresti a camminare con i tuoi occhi e i tuoi piedi.

8. Un altro motivo, per cui l'anima non solo avanza *sicura al buio*, ma riceve anche grande profitto, sta nel fatto che comunemente il suo progresso e la sua perfezione le vengono da dove meno se l'aspetta, anzi perlopiù di là dove pensa di perdersi. E infatti, non avendo mai sperimentato quella novità che la fa uscire da se stessa, la confonde e sconvolge il suo primo modo di procedere, pensa di perdersi più che di guadagnare meriti, perché vede che nella realtà dei fatti si perde proprio relativamente alle sue conoscenze e ai suoi gusti ed è costretta ad andare dove non conosce e non le piace nulla. Assomiglia a un viaggiatore che si reca in terre nuove, sconosciute, mai esplorate prima, lasciandosi guidare non dalle sue conoscenze, ma avvolto nell'incertezza, dalle informazioni degli altri. Certamente egli non potrà raggiungere questi nuovi paesi né sapere più di quanto sapeva prima, se non affronta strade a lui ignote, dopo aver lasciato quelle note. Allo stesso modo, chi vuole perfezionarsi in un mestiere o in un'arte, si muove sempre a tentoni, sempre superando le sue conoscenze precedenti: se non le oltrepassasse, non progredirebbe nell'apprendimento. Così l'anima più avanza nelle tenebre, senza sapere dove va, più progredisce nella perfezione. Perciò, secondo quanto ho detto, Dio è qui il maestro e la guida di questo cieco che è l'anima. E ora che essa comprende bene questa verità qui riferita, ha di che rallegrarsi e può ben dire: uscii *al buio e più sicura*.

9. Un altro motivo per cui l'anima ha attraversato *sicura* queste tenebre è la sofferenza. Ora, la via della sofferenza è più sicura e vantaggiosa di quella della gioia e dell'iniziativa personale; anzitutto perché, quando si soffre, si ricevono ulteriori forze da

Dio, mentre quando l'anima agisce o è nella gioia manifesta le sue debolezze e le sue imperfezioni; e poi perché quando si soffre si esercitano e si acquistano le virtù, quindi l'anima si purifica e cresce nella sapienza e nella prudenza.

10. Ma c'è ancora un altro motivo più importante per cui l'anima in questo stato avanza sicura nel buio. Tale motivo va ricercato in quella luce o sapienza oscura di cui ho parlato. Questa notte oscura della contemplazione investe e pervade l'anima al punto tale d'avvicinarla a Dio, porla al suo riparo e liberarla da tutto ciò che non è Dio. In questo stato l'anima è, per così dire, in cura per ricuperare la sua salute, che è Dio stesso. Sua Maestà, allora, la mette a dieta, la tiene nell'astinenza e distrugge in essa il cupido desiderio di tutte le cose create. Accade come al malato che è molto caro ai familiari: lo tengono talmente riparato che non gli lasciano prendere aria né godere della luce, e nemmeno viene disturbato dai passi o rumori di quelli di casa; lo nutrono con un cibo molto raffinato e secondo misura e badano che sia sostanzioso più che saporoso.

11. Tali sono le proprietà prodotte nell'anima dalla contemplazione oscura; mirano tutte alla sua sicurezza e salvaguardia, perché ormai è molto vicina a Dio. Quanto più l'anima si trova vicino a lui, tanto più profonde sono le tenebre e intensa l'oscurità dovute alla sua debolezza. Assomiglia a uno che si avvicina al sole: quel suo grande splendore acceca e fa soffrire l'occhio a causa della sua debolezza e impotenza. Così è della luce spirituale di Dio: è immensa e supera talmente l'intelletto umano che, quando gli si avvicina, lo acceca e lo getta nell'oscurità. Questo è il motivo per cui in un salmo Davide dice che Dio *si nascondeva avvolgendosi di tenebre come di velo, acque oscure e dense nubi lo coprivano* (Sal 17,12). Quest'acqua tenebrosa, contenuta nelle nubi dell'aria, è l'oscura contemplazione e sapienza divina accordata alle anime. L'anima comincia a rendersi conto di essere vicina a Dio, come tenda dov'egli abita, a mano a mano che egli la unisce a sé. E così, quanto più la luce e la luminosità di Dio sono eccelse, tanto più esse sono tenebre oscure per l'uomo, come dice san Paolo (1Cor 2,14). La stessa cosa dice Davide in un salmo: *Davanti al suo fulgore si dissipavano le nubi* (Sal 17,13), cioè l'intelletto naturale, la cui *luce*, come dice Isaia, è spessa tenebra: *obtenebrata est in caligine eius, è stata oscurata dalla sua caligine* (Is 5,30).

12. Oh, misera condizione umana, ove si corrono tanti pericoli e si arriva tanto faticosamente alla conoscenza della verità, poiché ciò che è più chiaro e vero ci appare più oscuro e incerto, ragion per cui evitiamo ciò che è meglio, e inseguiamo e abbracciamo ciò che brilla più forte e riempie i nostri occhi, mentre è proprio questo ciò che ci conviene meno e ci fa incespicare ad ogni passo! Chi mai potrà dire i pericoli e le paure che sperimenta l'uomo, dal momento che la stessa luce dei suoi occhi, che dovrebbe guidarlo, è invece la prima ad abbagliarlo e a farlo deviare dal cammino verso Dio? Se vuole scorgere la strada da seguire, deve tenere gli occhi chiusi e camminare al buio, onde schivare i nemici di casa sua, cioè i suoi sensi e le sue potenze!

13. L'anima, dunque, sta ben nascosta e al riparo nelle nube tenebrosa che circonda Dio. Come questa serve a Dio da tenda e da abitazione, così servirà anche all'anima da rifugio sicuro e perfetto. Anche se è nelle tenebre, l'anima è ben nascosta e protetta da se stessa e da tutti i pericoli provenienti dalle creature, come ho detto. Proprio di queste anime Davide parla ancora in un altro salmo: *Tu li nascondi al riparo del tuo volto, lontano dagli intrighi degli uomini; li metti al sicuro nella tua tenda, lontano dalla rissa delle lingue* (Sal 30,21): espressione con cui si lascia intendere ogni genere di

protezione. Infatti, essere *al riparo del volto di Dio, lontano dagli intrighi degli uomini*, significa essere fortificati in quest'oscura contemplazione contro tutti gli attacchi che possono venire da parte degli uomini. Ed essere *al sicuro nella sua tenda, lontano dalla rissa delle lingue*, per l'anima significa essere immersa in questa nube tenebrosa, che Davide chiama la tenda di Dio. Poiché l'anima tiene sotto controllo tutti i suoi appetiti, i suoi affetti e le sue potenze nelle tenebre, è libera da tutte le imperfezioni opposte al suo spirito, come pure dalla sua carne e da ogni cosa creata. Per questo può a buon diritto dire di camminare *al buio e più sicura*.

14. C'è ancora un altro motivo non meno efficace del precedente, per comprendere in modo più chiaro perché l'anima cammina *sicura al buio*. È la forza che questa nube oscura, dolorosa e tenebrosa di Dio trasmette immediatamente all'anima. Anche se tenebrosa, infatti, è pur sempre umida, pregna d'acqua, quindi capace di ristorare e fortificare l'anima in ciò di cui ha più bisogno, sebbene questo avvenga nell'oscurità e non senza sofferenza. Subito, infatti, l'anima sente in sé una determinazione vera ed efficace di non fare nulla che possa offendere Dio, né tralasciare nulla che possa rendergli gloria. Quell'amore oscuro la riempie di zelo e sollecitudine per fare oppure non fare le cose per piacere a Dio; esamina e scruta mille volte se stessa per vedere se l'ha offeso. In breve, agisce con molta più attenzione e sollecitudine di prima, quando era ansiosa d'amore, come si è detto sopra. In questo stato, infatti, tutte le potenze, le forze e le facoltà dell'anima sono distolte dalle altre cose create, e tutti i suoi sforzi e la sua tensione mirano solo al servizio di Dio. In questo modo l'anima esce da se stessa e da tutte le cose create per avviarsi alla dolce e piacevole unione d'amore con Dio, *al buio e più sicura*.

CAPITOLO 17

Ove si spiega come questa contemplazione oscura sia segreta.

Per la segreta scala, travestita.

1. È opportuno spiegare tre vocaboli del nostro verso. Due, cioè *segreta* e *scala*, riguardano la notte oscura di contemplazione di cui sto parlando; il terzo, cioè *travestita*, si riferisce all'anima e riguarda il suo modo di comportarsi in questa notte. Quanto ai primi due termini, occorre ricordare che l'anima chiama *segreta scala* questa contemplazione oscura, attraverso cui perviene all'unione d'amore, a motivo di due caratteristiche che essa presenta, cioè quella di essere *segreta* e di essere *scala*. Parlerò di ciascuna di esse separatamente.

2. Anzitutto, chiama *segreta* questa contemplazione tenebrosa perché, come ho detto sopra, qui si tratta di teologia mistica, che i teologi chiamano sapienza segreta e che, secondo san Tommaso, viene comunicata e infusa nell'anima per mezzo dell'amore. Questa operazione avviene segretamente, all'insaputa dell'attività dell'intelletto e delle altre potenze. Si chiama, dunque, segreta proprio perché le suddette potenze non possono conseguirla, ma è lo Spirito Santo che la infonde nell'anima, come dice la sposa del Cantico (2,4), senza che essa lo sappia né comprenda come avvenga. In realtà non è solo l'anima a non capire tutto questo, ma nessuno, nemmeno il demonio. È il

Maestro divino che insegna all'anima: ciò avviene nella sostanza del suo essere, laddove non possono penetrare né il demonio né i sensi naturali né l'intelletto.

3. Non soltanto per questo può essere chiamata segreta, ma anche per gli effetti che produce nell'anima. Infatti questa sapienza d'amore è segreta quando l'anima passa attraverso le tenebre e le sofferenze della purificazione e quando tale sapienza purifica l'anima, tanto che questa non sa che cosa dirne. Non solo allora è segreta, ma anche in seguito, cioè quando l'anima viene illuminata e questa sapienza si comunica in modo più chiaro all'anima; anche in questo caso resta segreta al punto che l'anima non può discernerla né trovare termini adatti per esprimerla; anzi, oltre a non aver alcuna voglia di parlarne, non sa trovare espressioni o immagini adatte a manifestare una conoscenza tanto sublime e un sentimento spirituale tanto delicato. Perciò, anche se avesse un grande desiderio di esprimerla e ricorresse a tutte le spiegazioni possibili, tale contemplazione rimarrebbe sempre un segreto e qualcosa d'ineffabile. Poiché questa sapienza interiore è tanto semplice, generale e spirituale, non è entrata nell'intelletto avvolta o rivestita di alcuna forma o immagine accessibile ai sensi. Ora, poiché i sensi e l'immaginazione non sono serviti da mediazione attraverso cui essa penetrasse nell'anima, non ne conoscono l'aspetto e il colore, non sanno quindi spiegarla né immaginarla per poterne dire qualcosa; ciò nonostante, l'anima intende e gusta questa saporosa e misteriosa sapienza. Assomiglia a colui che vede per la prima volta una cosa senza aver mai conosciuto in precedenza altro di simile; anche se ne comprende la natura e ne gode, malgrado i suoi sforzi non saprebbe darle un nome né descriverla a parole. Se questo si verifica per cose percepite dai sensi, quanto più avviene per ciò che non è passato attraverso di essi! Questa, infatti, è la caratteristica del linguaggio di Dio: essendo moto intimo all'anima e spirituale, al di sopra di tutti i sensi, arresta immediatamente e riduce al silenzio tutta l'armonia e l'abilità dei sensi esterni e interni.

4. Nella sacra Scrittura si possono riscontrare diversi esempi e affermazioni a tale riguardo. Geremia dimostra l'impotenza di manifestarlo e di parlarne esteriormente, quando, dopo che Dio si fu rivolto a lui, seppe soltanto dire: *Ah, ah, ah* (Ger 1,6 Volg.). Mosè manifesta questa incapacità interiore, cioè dell'immaginazione, e insieme quella esteriore, o del linguaggio, quando si trova davanti a Dio che si è rivelato nel roveto ardente (Es 4,10). Non solo dice a Dio, con il quale si era intrattenuto, che non riesce più a parlare, ma addirittura, come si osserva negli Atti degli Apostoli (7,32), non osa nemmeno guardarlo; gli sembrava che la sua immaginazione fosse molto lontana e incapace di rappresentarsi qualcosa di ciò che poteva comprendere di Dio, come anche di farsene un'idea. Poiché la sapienza di questa contemplazione è il linguaggio di Dio all'anima, da puro spirito a spirito puro, tutto ciò che è inferiore allo spirito, come i sensi, non possono percepirlo; resta quindi un segreto per essi, che, in quanto sensi, non lo conoscono né possono esprimerlo; del resto non ne hanno alcun desiderio, perché non lo vedono.

5. Da ciò si può comprendere il motivo che induce alcune persone, pie ma timide, che percorrono questo cammino, a dar conto al loro direttore spirituale di ciò che sperimentano, ma non sanno esprimerlo, né lo possono. Non sapendo e non potendo farlo, provano grande ripugnanza a raccontare la loro esperienza, soprattutto quando la contemplazione è più semplice e la stessa anima l'avverte appena. Sanno dire soltanto di essere soddisfatte, tranquille e contente, oppure che sentono la presenza di Dio e che, a loro parere, sono sulla buona strada. Non riescono a esprimere ciò che l'anima

sperimenta se non con termini generici, simili a quelli di cui ho parlato. La situazione è diversa quando si tratta di grazie particolari, come visioni, sentimenti, ecc. Poiché abitualmente questi favori si manifestano sotto qualche forma sensibile, se ne può parlare solo ricorrendo a questa forma sensibile o a qualcosa di simile. Ma proprio perché se ne può parlare, non si tratta di contemplazione pura, perché, come ho detto, essa è ineffabile e per questo si chiama *segreta*.

6. E non solo per questo si chiama ed è *segreta*, ma anche perché questa sapienza mistica ha la proprietà di nascondere l'anima in sé. Infatti, oltre agli effetti ordinari, a volte assorbe talmente l'anima e l'immerge nel suo abisso segreto, che l'anima si vede chiaramente molto lontana e separata da ogni creatura. Le sembra, allora, di trovarsi in una profonda e vasta solitudine, dove non ha accesso alcuna creatura umana; le sembra di essere come un immenso deserto che non ha confini, tanto più gustoso, piacevole e amabile, quanto più profondo, vasto e solitario. Ivi l'anima si sente tanto più segreta quanto più si vede elevata sopra ogni altra creatura umana. In quest'abisso di sapienza l'anima si eleva e cresce, dissetandosi alle acque della scienza d'amore. Ivi scopre non solo la bassezza della condizione umana rispetto alla conoscenza e alla scienza di Dio, ma vede altresì quanto imperfetti, insufficienti e impropri siano tutti i termini o le espressioni con cui in questa vita si parla delle cose divine. Comprende parimenti come sia impossibile, con l'aiuto dei mezzi e degli sforzi naturali, anche se utili ed elevati, conoscere e sentire le cose divine così come sono, senza la luce della mistica teologia. L'anima, illuminata da essa, vede questa verità, che non saprebbe raggiungere e meno ancora spiegare con termini volgari e umani; per questi motivi la chiama giustamente *segreta*.

7. La divina contemplazione ha la proprietà di essere segreta e al di sopra di ogni capacità umana, non solo perché è una realtà soprannaturale, ma anche in quanto è via che conduce l'anima alle perfezioni dell'unione con Dio. Ora, proprio perché queste sono realtà non conosciute umanamente, occorre incamminarsi verso di esse non sapendo nulla umanamente e ignorando tutto divinamente. Parlando infatti misticamente, come sto facendo, le cose e le perfezioni divine non si conoscono né si comprendono come sono, quando vengono cercate e sperimentate, ma solamente quando vengono possedute e sperimentate. Di questa sapienza divina il profeta Baruc dice: *Nessuno conosce la sua via, nessuno pensa al suo sentiero* (Bar 3,31). Anche il profeta reale, parlando con Dio del cammino dell'anima, si esprime in questi termini: *I tuoi fulmini rischiararono il mondo, la terra tremò e fu scossa. Sul mare passava la tua via, i tuoi sentieri sulle grandi acque e le tue orme rimasero invisibili* (Sal 76,19.20).

8. Tutto questo, parlando spiritualmente, si può applicare a ciò che sto dicendo. *Rischiara il mondo*, infatti, la luce che questa contemplazione divina diffonde nelle potenze dell'anima; *la terra che trema ed è scossa* è la purificazione dolorosa che avviene in essa; e dire che *la via e i sentieri di Dio*, che l'anima percorre, *passano sul mare* e *rimangono invisibili*, significa che questa via per andare a Dio è talmente segreta e nascosta per i sensi dell'anima quanto lo è per quelli del corpo la scia sul mare, che è in conoscibile. È proprio di Dio restare sconosciuto nelle vie che imbocca, quando vuole attirare le anime a sé e condurle alla perfezione unendole alla sua sapienza. Per questo, volendo il libro di Giobbe esaltare l'azione di Dio, afferma: *Conosci tu come la nube si libri in aria e i prodigi di colui che tutto sa?* (Gb 37,16). Con tale espressione s'intendono le vie e i sentieri lungo i quali Dio eleva e perfeziona nella sua sapienza le

anime, qui simboleggiate dalle nubi. È dimostrato, quindi, che questa contemplazione, che conduce l'anima a Dio, è sapienza segreta.

CAPITOLO 18

Ove si spiega come questa sapienza segreta sia anche scala.

1. Ci resta ora da vedere il secondo termine, cioè come questa sapienza segreta sia anche *scala*. Al riguardo dobbiamo sapere che per molte ragioni possiamo chiamare scala questa contemplazione segreta. Anzitutto perché, come mediante la scala si sale fino a raggiungere la sommità d'una fortezza, per impossessarsi dei beni, dei tesori e di tutte le ricchezze in essa nascoste, così attraverso questa contemplazione segreta, senza sapere come, l'anima prende a salire fino alla conoscenza e al possesso dei beni e dei tesori del cielo. Questo è quanto ci fa comprendere molto bene il profeta reale quando dice: *Beato l'uomo che trova in te la sua forza: ha disposto nel suo cuore le ascensioni, dalla valle delle lacrime, nel luogo eletto. Siccome darà la benedizione il Legislatore, andranno di virtù in virtù, e in Sion si rivelerà il Dio degli dei* (Sal 83,6-8 Volg.); il Signore è il tesoro della fortezza di Sion, egli è la beatitudine eterna.

2. In secondo luogo, possiamo chiamare *scala* questa contemplazione segreta perché, come i gradini della scala servono a salire e a scendere, così anche questa segreta contemplazione si serve di queste stesse comunicazioni per elevare l'anima a Dio e per umiliarla in se stessa. Difatti le vere comunicazioni, quelle che provengono da Dio, hanno la proprietà di elevare e nello stesso tempo di umiliare l'anima. In questo cammino spirituale discendere è salire e salire è discendere, perché *chi si umilia sarà esaltato e chi si esalta sarà umiliato* (Lc 14,11). Oltre al fatto che la virtù dell'umiltà è una grandezza per l'anima che vi si esercita, di solito Dio la fa salire per questa scala perché la discenda, e la fa scendere perché la risalga, affinché si compia ciò che dice il Saggio: *Prima della caduta il cuore dell'uomo si esalta, ma l'umiltà viene prima della gloria* (Pro 18,12).

3. Sposto ora il discorso sul piano naturale, perché quello spirituale non può essere indagato. Se l'anima vorrà riflettere su questo cammino, vedrà bene a quanti alti e bassi va soggetta e che, dopo il godimento di un periodo di prosperità, subentra subito quello della tempesta o della prova; vedrà, altresì, che le è stata concessa la bonaccia per prepararla e rafforzarla in vista delle tribolazioni successive; in breve, l'anima deve convincersi che alla miseria e alla tormenta fa seguito l'abbondanza e la pace: per questo motivo deve passare la vigilia nella prova, se vuole godere le gioie della festa. Questa è la norma ordinaria dello stato di contemplazione fino a quando l'anima non raggiunge lo stato di quiete; per dirla in una parola, l'anima non è mai nello stesso stato, non fa altro che salire e scendere.

4. Il motivo di questa norma sta nel fatto che lo stato di perfezione esige il perfetto amore di Dio e il disprezzo di sé, il che non può verificarsi senza conoscere Dio e se stessi. Perciò l'anima deve necessariamente esercitarsi prima in una, poi nell'altra conoscenza. Dapprima Dio le fa gustare il suo amore e la esalta, poi le consente di conoscere se stessa e la umilia, finché, acquistate le abitudini perfette, l'anima smette di salire e di scendere. Arrivata alla sommità di questa scala mistica, l'anima si unisce a

Dio, a lui si aggrappa e in lui trova il suo riposo. Questa scala di contemplazione che, come ho detto, discende da Dio, è raffigurata dalla scala che Giacobbe vide in sogno e per la quale salivano e scendevano gli angeli da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio, che stava all'estremità di detta scala (Gn 28,12). La Scrittura dice che questo sogno avvenne di notte, mentre Giacobbe dormiva, per farci comprendere quanto segreta e diversa da ciò che l'uomo può immaginare sia questa via o ascesa che conduce a Dio. Prova ne è il fatto che ordinariamente si ritiene la peggiore delle sfortune ciò che è di grande profitto per l'uomo, come perdere o annientare se stesso; al contrario, si ritiene buona fortuna ciò che vale di meno, come le gioie e le consolazioni, ove generalmente ci si perde anziché guadagnare.

5. Ma ora voglio parlare un po' dettagliatamente di questa scala mistica della contemplazione segreta. Il motivo principale per cui tale contemplazione viene qui chiamata *scala* sta nel fatto che essa è scienza d'amore, cioè conoscenza piena d'amore, infusa da Dio, che nello stesso tempo illumina e fa innamorare l'anima, fino a elevarla di gradino in gradino a Dio, suo creatore, dal momento che solo l'amore unisce definitivamente l'anima a Dio. Per maggior chiarezza indicherò qui i gradini di questa scala divina, accennando brevemente ai segni e agli effetti d'ognuno di essi, in modo che l'anima possa conoscere a quale grado è pervenuta. Li distinguerò in base ai loro effetti, come fanno san Bernardo e san Tommaso, perché non ci è possibile conoscerli in se stessi attraverso i mezzi naturali. Questa scala d'amore, come ho detto, è talmente segreta che solo Dio può conoscere il peso e la misura di questo amore.

CAPITOLO 19

Ove vengono esposti i primi cinque gradini della scala d'amore.

1. Dico subito che i gradini della scala d'amore, attraverso i quali l'anima sale progressivamente verso Dio, sono dieci. Il primo fa sì che l'anima si ammali, ma a suo vantaggio. Di questo grado d'amore parla la sposa quando dice: *Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, se trovate il mio Diletto che cosa gli racconterete? Che sono malata d'amore!* (Ct 5,8). *Questa malattia non è per la morte, ma per la gloria di Dio* (Gv 11,4), in quanto l'anima, per amore di Dio, muore al peccato e a tutto ciò che non è Dio, come afferma Davide: *L'anima mia viene meno nell'attesa della tua salvezza* (Sal 118,81). Come il malato perde l'appetito, non prova più gusto per i cibi e perde il suo colorito naturale, così l'anima in questo grado d'amore perde il gusto e il desiderio di tutte le cose; innamorata di Dio, non si lascia più prendere dalle allettanti abitudini della vita passata. L'anima cade in questa infermità soltanto se dall'alto le viene comunicato un fuoco d'amore, come ci fa capire Davide quando dice: *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae, et infirmata est,* ecc.: *Una pioggia generosa mettesti a parte, o Dio, per la tua eredità; questa era indebolita, ma tu l'hai ristorata* (Sal 67,10 Volg.). questa infermità e questo venir meno davanti a tutte le cose create è il punto di partenza, il primo gradino per andare a Dio. L'ho già spiegato sopra quando ho parlato dell'annientamento in cui si trova l'anima allorché comincia a salire questa scala di purificazione quale si ha nella contemplazione; proprio allora l'anima non riesce a trovare gusto, sostegno, conforto o appoggio in nessuna cosa. Così essa abbandona subito il primo gradino per passare al secondo.

2. Pervenuta al secondo gradino l'anima non smette più di cercare Dio. La sposa dice che, quando languiva nel primo grado d'amore, lo cercò di notte nel suo letto, ma non lo trovò. Allora disse: *Mi alzerò… per cercare l'Amato del mio cuore* (Ct 3,2). L'anima fa la stessa cosa incessantemente, come consiglia Davide con queste parole: *Cercate sempre il suo volto* (Sal 104,4), e cercandolo in tutte le cose, non fermatevi su nessuna finché non lo abbiate trovato. Così faceva la sposa, la quale, dopo aver chiesto alle guardie notizie del suo Diletto, passò oltre e le lasciò (Ct 3,3-4). Maria Maddalena non si fermò nemmeno davanti agli angeli del sepolcro (Gv 20,14). Arrivata al secondo grado, l'anima cerca sollecitamente l'Amato in tutte le cose; in ogni suo pensiero si rivolge all'Amato; nelle sue parole, in tutte le circostanze che si presentano, parla e si occupa sempre dell'Amato; sia che mangi, dorma o vegli, sia che faccia qualsiasi altra cosa, tutta la sua attenzione è rivolta all'Amato, come ho già detto parlando delle ansie d'amore. A questo punto l'anima va guarendo e ricuperando le forze nell'amore; si prepara a salire prontamente verso il terzo gradino,grazie a qualche nuova purificazione della notte oscura, come dirò più avanti. Questo gradino produce nell'anima gli effetti che seguono.

3. Il terzo gradino della scala d'amore è quello che fa agire l'anima e le infonde ardore perché non venga meno. Di esso Davide dice: *Beato l'uomo che teme il Signore e trova grande gioia nei suoi comandamenti* (Sal 111,1). Se il timore, che è figlio dell'amore, le infonde questa brama, che cosa non farà l'amore stesso? Trovandosi in questo grado, ritiene piccole le grandi opere fatte per l'Amato, poche le molte azioni e breve il lungo tempo che spende per servirlo, tanto ardente è quest'incendio d'amore. Anche Giacobbe, dopo aver servito per sette anni, ritenne poca cosa servire per altri sette ancora, tanto era il suo amore per Rachele (Gn 29,20). Se in Giacobbe l'amore per una creatura poté tanto, che cosa non potrà l'amore per il Creatore quando si impadronisce dell'anima in questo terzo grado? Per il grande amore che nutre per Dio, l'anima soffre pene profonde vedendo il poco che fa per il suo Signore; se potesse immolarsi mille volte per lui, ne sarebbe contenta. Per questo si ritiene inutile in tutto ciò che fa e le sembra di vivere invano. Tutto questo produce in lei un altro effetto straordinario; è persuasa di essere la più cattiva di tutte le creature, prima perché l'amore le va insegnando quanto deve a Dio, poi perché, pur essendo molte le opere che in questo grado compie per Dio, le ritiene tutte insufficienti e imperfette. Da tutte trae motivo di confusione e di sofferenza, riconoscendo quanto sia indegno il suo modo di agire nei confronti di un Signore così grande. In questo terzo grado sta lontana dalla vanagloria e dalla presunzione, guardandosi bene dal condannare gli altri. Tali e molti altri ancora sono gli effetti prodotti nell'anima da questo terzo grado, ragion per cui essa acquista coraggio e vigore per salire fino al seguente quarto grado.

4. Il quarto gradino della scala d'amore è quello in cui, a motivo dell'Amato, sorge nell'anima una capacità di soffrire che non la stanca affatto. Come dice sant'Agostino, *l'amore rende quasi insignificanti le cose grandi, difficili e pesanti*. Trovandosi nel quarto grado, la sposa, che desidererebbe essere già nell'ultimo, dice allo Sposo: *Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore*, cioè l'atto e l'opera d'amore, *tenace come gli inferi è la passione* (Ct 8,6). Qui lo spirito ha tanta forza da tenere assoggettata la carne, e ne fa conto quanto l'albero d'una sua foglia. L'anima non cerca assolutamente la sua consolazione o il suo piacere, né in Dio né in altre cose; non desidera nulla né vuole chiedere grazie a Dio, perché vede chiaramente di averne ricevute in abbondanza. Tutta la sua preoccupazione

è di far piacere a Dio e di servirlo quanto può, a qualunque costo, perché egli lo merita e per tutto ciò che le è venuto da lui. Nell'intimo del suo cuore prega così: "O mio Signore e mio Dio, sono tanti quelli che cercano in te conforto e piacere e desiderano grazie e doni, ma quanto pochi sono quelli che, mettendo da parte ogni interesse, si sforzano di piacere a te e di darti qualcosa che a loro costa! Il male, mio Dio, non sta nel fatto che tu non vuoi accordarci nuove grazie, ma nel cattivo uso che ne facciamo, quasi per obbligarti a concedercene continuamente!". Questo grado d'amore è molto elevato. L'anima è così infiammata che pensa sempre a Dio, desiderosa di soffrire per lui. Così il Signore molto spesso, anzi quasi abitualmente le concede gioia e l'assiste procurandole delizie e sublimi dolcezze spirituali. L'immenso amore del Verbo incarnato non può permettere che chi lo ama soffra senza ricevere conforto. Ciò è quanto afferma Geremia con queste parole: *MI ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto* (Ger 2,2). Da un punto di vista spirituale, il deserto rappresenta il distacco interiore dell'anima da tutte le creature, tanto che essa non si può fermare o appagare in nulla. Questo quarto grado infiamma talmente l'anima e accende tanto il desiderio di Dio da farla salire al seguente quinto gradino.

5. Il quinto gradino della scala d'amore spinge l'anima a cercare e desiderare Dio impazientemente. Il desiderio che ha la sposa di abbracciare l'Amato e unirsi a lui è così ardente che ogni indugio, per quanto minimo, diventa lunghissimo, doloroso e insopportabile. Crede di trovare a ogni passo l'Amato e, quando si vede delusa nel suo desiderio, si strugge di dolore e prega con il salmista: *L'anima mia languisce e brama gli atri del Signore* (Sal 83,3). In questo grado l'amante non ha altra possibilità : o vedere l'Amato o morire. Tale amore spinse Rachele, desiderosa di avere figli, a dire a Giacobbe: *Dammi dei figli, se no io muoio!* (Gn 30,1). Queste anime *sono affamate* al punto tale che *ringhiano come cani e si aggirano per la città* (Sal 58,7). In questo grado la fame dell'anima si nutre d'amore, perché la sazietà è commisurata alla fame. Da qui può salire al sesto gradino, che produce gli effetti seguenti.

CAPITOLO 20

Ove vengono esposti gli altri cinque gradini.

1. Il sesto gradino fa sì che l'anima corra leggera verso Dio e abbia frequenti contatti con lui. Animata dalla speranza e fortificata dall'amore, senza stancarsi mai, l'anima vola con leggerezza verso Dio. Di questo grado dice Isaia: I santi *che sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, procedono senza stancarsi* (Is 40,31), come accadeva nel quinto grado. A questo sesto grado si riferisce anche il Salmo 41,2: *Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio*. Il cervo assetato, infatti, corre leggero verso l'acqua. Il motivo di questa leggerezza d'amore posseduta dall'anima in questo sesto grado è dovuta al fatto che l'amore in lei è molto cresciuto, e anche perché è quasi del tutto purificata, come dicono il Salmo 58,5 (Volg.): *Sine iniquitate cucurri: Io corsi e regolai i miei passi senza iniquità*, e l'altro Salmo 118,32: *Corro per la via dei tuoi comandamenti, perché hai dilatato il mio cuore*. Da questo sesto gradino si passa, quindi, immediatamente al settimo, che è il seguente.

2. Il settimo gradino di questa scala rende l'anima molto audace. A questo punto l'amore non si avvale del ragionamento per sperare, né del consiglio per desistere, né si lascia bloccare dal rispetto umano, perché i favori che Dio ha concesso all'anima la rendono oltremodo ardita. L'Apostolo, infatti, conferma questa verità con le parole seguenti: *La carità tutto crede, tutto spera, tutto può* (1Cor 13,7). Di questo settimo grado parlava Mosè quando chiedeva a Dio di *perdonare il peccato del popolo… se no, cancellami dal libro della vita che hai scritto* (Es 32,31-32). A questo livello le anime ottengono da Dio ciò che a loro piace chiedergli. Per questo Davide dice: *Cerca la gioia nel Signore, esaudirà i desideri del tuo cuore* (Sal 36,4). Una volta pervenuta a questo grado la sposa osò dire: *Osculetur me osculo oris sui!: Oh, mi baciasse col bacio della sua bocca!* (Ct 1,1 Volg.). A ogni modo qui non è consentito all'anima essere così ardita se non sente il favore interiore dello *scettro del re rivolto verso di lei* (Est 5,2 Volg.), affinché non le capiti di cadere dagli altri gradini saliti fino a quel momento, nei quali deve mantenersi sempre umile. Al settimo gradino, ove Dio concede audacia e aiuto all'anima perché si rivolga a lui con tutta la veemenza dell'amore, segue l'ottavo. Qui l'anima è afferrata dall'Amato e a lui unita, come viene detto qui sotto.

3. L'ottavo gradino d'amore fa sì che l'anima afferri e si stringa all'Amato senza mai più lasciarlo, come dice di sé la sposa: *Quando trovai l'Amato del mio cuore, lo strinsi fortemente, e non lo lascerò* (Ct 3,4). In questo grado d'unione l'anima soddisfa il suo desiderio, anche se non in maniera continua, perché alcuni arrivano a porvi il piede, ma poi lo ritirano. Se l'abbraccio con Dio perdurasse, l'anima godrebbe di una certa gloria già in questa vita, perciò quest'unione già in questa vita, perciò quest'unione con Dio dura brevi momenti. Al profeta Daniele, uomo di grandi desideri, il Signore ordinò di restare in questo grado con le seguenti parole: *Daniele, uomo dei desideri, resta in questo grado* d'amore dove sei (cfr. Dn 10,1 Volg.). A questo gradino segue il nono, quello dei perfetti, come si vedrà subito.

4. Il nono gradino fa sì che l'anima arda di tenero amore per Dio. È la condizione dei perfetti, che già bruciano d'amore soave per Dio. È lo Spirito Santo che, in virtù della loro unione con Dio, comunica loro quest'amore pieno di soavità e di delizie. San Gregorio Magno dice che *quando lo Spirito Santo scese visibilmente sugli apostoli, questi arsero interiormente d'amore soave*. È impossibile descrivere i doni e le ricchezze divine che l'anima gode in questa condizione; anche se si scrivessero molti libri su questo argomento, resterebbe ancora molto da esporre. Per questo motivo ora non dico nulla, anche perché dirò qualcosa più avanti. Qui dico solo che a questo gradino segue il decimo e ultimo gradino della scala d'amore, il quale, però, non appartiene più alla vita presente.

5. Il decimo e ultimo gradino della scala segreta d'amore fa sì che l'anima venga assimilata totalmente a Dio, perché lo contempla com'egli è e lo possiede immediatamente. Una volta pervenuta in questa vita al nono grado, l'anima non ha che da lasciare il corpo. Sono poche le anime che pervengono a queste altezze. Radicalmente purificate dall'amore, non passano neanche per il purgatorio. Per questo motivo san Matteo afferma: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, ecc.: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio* (Mt 5,8). Ora, come dicevo, questa visione è la causa della totale somiglianza tra l'anima e Dio, secondo quanto afferma san Giovanni: *Sappiamo che noi saremo simili a lui* (1Gv 3,2). Tale espressione non va

intesa nel senso che l'anima sarà potente quanto Dio, ciò che è impossibile, ma nel senso che diventerà in tutto simile a Dio; così si chiamerà e sarà Dio per partecipazione.

6. Questa è la *segreta scala* di cui parla l'anima nella seconda strofa. In verità, in questi ultimi gradini, la scala non è più segreta per l'anima, perché l'amore produce in lei effetti tanto grandi da rivelare meraviglie divine. Una volta raggiunto l'ultimo gradino, quello della chiara visione di Dio, l'ultimo della scala ove è Dio, come ho già detto, non vi è nulla di nascosto per l'anima, perché ormai è totalmente assimilata a Dio. Per questo il Signore afferma: *In quel giorno non mi domanderete più nulla…* (Gv 16,23). Ma fino a quel giorno, per quanto elevata possa essere l'anima, le rimane nascosto qualcosa, esattamente in proporzione a quanto le manca per essere perfettamente simile alla divina Essenza. In tal modo, per mezzo della teologia mistica e di quest'amore segreto, l'anima si eleva al di sopra di tutte le cose create e di se stessa e ascende a Dio. L'amore infatti è come il fuoco, tende sempre verso l'alto, desideroso di raggiungere il centro della sua sfera.

CAPITOLO 21

Ove si spiega la parola "travestita" e vengono indicati i colori del travestimento dell'anima in questa notte.

1. Dopo aver spiegato il motivo per cui l'anima chiama questa contemplazione *scala segreta*, non resta che spiegare la terza parola del verso, cioè *travestita*, e dire anche il motivo per cui l'anima è uscita *per la segreta scala, travestita*.

2. Per una maggiore comprensione di quanto sto dicendo, occorre ricordare che travestirsi significa dissimularsi, nascondersi sotto un vestito diverso da quello che abitualmente s'indossa, o per mostrare esternamente, con quel vestito, il desiderio di conquistare le grazie e l'affetto della persona amata, o per sottrarsi agli sguardi dei propri rivali e realizzare meglio le proprie imprese. Per questo si scelgono i vestiti e le livree che meglio rivelano i sentimenti del proprio cuore, o quelli con i quali ci si nasconde meglio agli avversari.

3. L'anima, dunque, ferita dall'amore per Cristo suo sposo, desidera entrare nelle sue grazie e conquistarne la volontà. Così essa esce travestita con quel costume che rappresenta al meglio gli affetti del suo cuore e la protegge con maggior sicurezza dai suoi avversari e nemici, cioè il demonio, il mondo e la carne. La livrea che indossa ha tre colori principali; il bianco, il verde e il rosso. Essi simboleggiano le tre virtù teologali: la fede, la speranza e la carità. Forte di esse, l'anima non solo conquisterà la grazia e la volontà del suo Amato, ma sarà anche al sicuro dai suoi tre nemici. La fede, infatti, è una tunica interiore di tale candore da abbagliare la vista di qualsiasi intelletto. Se, allora, l'anima va in giro rivestita di fede, non può essere vista né tanto meno raggiunta dal demonio, perché con questa virtù, più che con tutte le altre, è maggiormente al sicuro dal diavolo, il nemico più temibile e astuto che ci sia.

4. San Pietro non trovò aiuto migliore della fede per liberarsi dal maligno, quando disse: *Cui resistite fortes in fide: Resistetegli saldi nella fede* (1Pt 5,9). Per ottenere la grazia e l'unione con l'Amato, l'anima non può avere miglior abito interiore di quello del vestito

bianco della fede, principio e fondamento degli altri vestiti delle virtù. Infatti *senza di essa*, come dice la Scrittura, è *impossibile piacere a Dio* (Eb 11,6), e con essa è impossibile non piacergli. Il Signore stesso conferma questa verità per mezzo del profeta Osea: *Desponsabo te mihi in fide* (Os 2,22), come a dire: O anima, se vuoi unirti a me e sposarmi, occorre che venga vestita interiormente di fede.

5. L'anima indossava questo vestito bianco della fede quando uscì dalla notte oscura della contemplazione; proprio allora, come si diceva prima, avanzava tra le tenebre e le angosce interiori; il suo intelletto non le dava alcun sollievo con la sua luce né dall'alto, perché il cielo gli sembrava chiuso e Dio nascosto, né dal basso, perché tutti gli insegnamenti non la soddisfacevano. Ciò nonostante, l'anima sofferse con costanza e perseverò, sopportando quelle angosce senza deludere e senza mancare all'appuntamento con l'Amato. Questi, in realtà, voleva provare la fede della sua sposa per mezzo delle sofferenze e delle tribolazioni, in modo che essa potesse poi ripetere in tutta verità ciò che Davide afferma: *Seguendo la parola delle tue labbra ho camminato per sentieri difficili* (Sal 16,4 Volg.).

6. Sopra questa tunica bianca della fede l'anima indossa un secondo vestito di colore verde. Questo, come ho detto, simboleggia la virtù della speranza, per mezzo della quale l'anima si libera e si difende soprattutto dal mondo, suo secondo nemico. Il verde di questa speranza viva in Dio conferisce all'anima tanta forza, coraggio e slancio verso le cose della vita eterna, che l'universo intero le appare com'è in realtà, cioè arido, vuoto, morto, privo di qualsiasi valore rispetto a quanto spera lassù in cielo. Quaggiù sulla terra si spoglia di tutti i vestiti e le livree del mondo, non riponendo il suo cuore in nulla, né si aspetta niente da quello che c'è o ci sarà sulla terra; vive rivestita solo della speranza della vita eterna. Così, tenendo il cuore assai elevato rispetto al mondo, questo non solo non la può toccare o avvincere, ma neppure sfiorare.

7. Con questo travestimento e la livrea verde della speranza l'anima è al sicuro dal mondo, suo secondo nemico. Difatti san Paolo chiama la speranza *elmo della salvezza* (1Ts 5,8): l'elmo è l'armatura che difende e copre la testa in modo da lasciare scoperta solo una parte del viso perché si possa vedere. La speranza copre anche tutti i sensi della testa dell'anima, in modo che non si ingolfino in alcuna cosa del mondo e siano protetti dalle frecce di questa vita. Le lascia libera solo la visiera perché l'occhio possa guardare verso l'alto e non altrove. Questo è il compito abituale della speranza nell'anima, che leva gli occhi al cielo per guardare solo Dio, come dice di aver fatto Davide: *Oculi mei semper ad Dominum: I miei occhi sono rivolti sempre al Signore* (Sal 24,15). Del resto egli non sperava nessun altro bene, come dice altrove: *Ecco, come gli occhi della schiava alla mano della sua padrona, così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio, finché abbia pietà di noi* (Sal 122,2) che abbiamo sperato in lui.

8. Rivestita di questa livrea verde, l'anima ha sempre lo sguardo rivolto a Dio; perciò distoglie i suoi occhi da qualsiasi altra cosa e si aggrappa solo a Dio. In questo modo si rende così gradita all'Amato da ottenere realmente ciò che da lui spera. Questo è il motivo per cui lo Sposo del Cantico le dice che *con un solo suo sguardo gli ha rapito il cuore* (Ct 4,9). Senza questa livrea verde della speranza in Dio solo non era opportuno che l'anima uscisse per raggiungere il suo amore, perché non avrebbe ottenuto nulla: ciò che muove Dio e ottiene da lui ogni cosa è la ferma speranza.

9. Travestita con questa livrea di speranza, l'anima avanza in questa segreta e oscura notte di cui ho parlato. Libera da ogni possesso, facendo a meno di ogni appoggio, volge i suoi sguardi e il suo affetto solo a Dio, *cacciando nella polvere la bocca, caso mai ci fosse ancora speranza* (Lam 3,29), secondo l'espressione di Geremia riportata sopra.

10. Insieme al bianco e al verde, per completare e perfezionare questo travestimento, l'anima indossa il terzo colore che è una splendida toga rossa, simbolo della carità, terza virtù teologale. Questo colore non solo conferisce grazia agli altri due colori, ma eleva senza indugio l'anima tanto da renderla bella e piacevole agli occhi di Dio, ragion per cui ella osa dire: *Bruna sono ma bella, o figlie di Gerusalemme!* Sono bella e per questo *il re* mi ha amata *e mi ha introdotta nelle sue stanze* (Ct 1,5 e 4). Con questa livrea della carità che è quella dell'amore, l'anima suscita maggior diletto nell'Amato. Non solo, ma si difende e si mette al riparo dalla carne, suo terzo nemico (perché dove c'è vero amore di Dio non c'è amore di sé né interesse personale), ma rafforza anche le altre virtù. In breve, la carità conferisce a queste vigore e forza a difesa dell'anima e grazia e leggiadria per piacere all'Amato; senza la carità, infatti, nessuna virtù è bella davanti a Dio. Essa è quella porpora, di cui parla il Cantico (3,10), sulla quale il Signore si adagia quando scende nell'anima. Proprio di questa rossa livrea l'anima è vestita, quando, come ha affermato nella prima strofa, nella notte oscura esce da sé e da tutte le cose create, *con ansie, dal mio amor tutta infiammata*, attraverso la *segreta scala* della contemplazione, verso l'unione perfetta dell'amore di Dio, sua amata salvezza.

11. Questo è, dunque, il travestimento che l'anima dice d'indossare nella notte della fede quando sale i gradini della scala segreta. Questi sono, altresì, i suoi tre colori, che costituiscono la migliore disposizione per l'unione dell'anima con Dio nelle sue tre facoltà: intelletto, memoria e volontà. La fede, infatti, ottenebra l'intelletto e lo priva di tutta la sua intelligenza naturale, disponendolo così a unirsi alla Sapienza divina. La speranza fa il vuoto nella memoria e la separa dal possesso di ogni cosa creata, perché, come dice san Paolo, la speranza ha per oggetto le cose non possedute (cfr. Rm 8,24-25). Essa, quindi, distacca la memoria da ciò che può possedere e la colloca in ciò che essa spera. Per questo solo la speranza in Dio dispone la memoria, in maniera pura, all'unione divina. Ugualmente, la carità purifica la volontà dagli affetti e dagli appetiti sregolati relativamente a tutto ciò che non è Dio, per concentrarli su lui solo. In questo modo tale virtù dispone la volontà all'unione d'amore con Dio. In definitiva, poiché queste virtù mirano a staccare l'anima da tutto ciò che è inferiore a Dio, tendono anche a unirla a lui.

12. Se, dunque, non si è davvero rivestiti di queste tre virtù, è impossibile arrivare alla perfezione dell'amore di Dio. Di conseguenza, se l'anima vuole raggiungere il suo scopo, cioè l'unione piena d'amore e di dolcezza con il suo Amato, ha assoluto bisogno di travestirsi con quest'abito. Essere riuscita a rivestirsi e a perseverare con quell'abito fino al raggiungimento della meta tanto desiderata, qual è l'unione d'amore, è stata per lei una grande felicità, e per questo dice: *oh, sorte fortunata!*

CAPITOLO 22

Ove si spiega il terzo verso della seconda strofa.

1. È fuori dubbio che per l'anima è stata una *sorte fortunata* riuscire in un'impresa così importante, cioè liberarsi dal demonio, dal mondo e dalla sua stessa sensualità. Per questo motivo ha raggiunto la libertà di spirito preziosa e da tutti desiderata; è salita dalle zone basse verso l'alto, da terrena è diventata celeste e da umana divina, raggiungendo la sua *patria* che è il *cielo* (Fil 3,20), come avviene nello stato di perfezione dell'anima, che descriverò più avanti, anche se brevemente.

2. La cosa più importante, infatti, e che mi ero proposto, era quella di spiegare questa notte a molte anime che vi si trovano immerse senza saperlo, come è detto nel Prologo. Tutto questo ormai è abbastanza chiaro e comprensibile, anche se non in tutta la sua realtà. Ho già indicato quali ricchezze l'anima acquista in questo stato e quanto sia *fortunata* la *sorte* verso la quale cammina, di modo che, se si spaventa di fronte a sofferenze così terribili, trova il coraggio nella ferma speranza di numerosi e preziosi beni che Dio le concederà di ottenere. Ma oltre a questo l'anima ebbe *sorte fortunata* ancora per un altro motivo, di cui parla il verso seguente: *al buio e ben celata*.

CAPITOLO 23

Ove si parla del mirabile nascondiglio in cui si trova l'anima in questa notte e come il demonio non riesca a entrare in esso, sebbene entri in altri più reconditi.

1. *Ben celata* equivale a dire: di nascosto, al riparo. Quando, dunque, l'anima dice che uscì *al buio e ben celata* è per far meglio comprendere la completa sicurezza di cui ha parlato nel primo verso di questa strofa e di cui gode lungo il cammino dell'unione d'amore con Dio con il favore dell'oscura contemplazione. Dire, quindi, che l'anima è uscita *nel buio e ben celata* equivale a dire che, sebbene cammini al buio, procede però riparata e nascosta al demonio, alle sue astuzie e alle sue insidie.

2. Il motivo per cui l'anima procede libera e nascosta alle insidie del demonio nell'oscurità di questa contemplazione è che la contemplazione infusa, che ha raggiunto, viene data passivamente e segretamente all'anima senza il concorso dei sensi e delle potenze interiori o esteriori della parte sensitiva. Ne segue che essa procede non solo di nascosto alle potenze e al riparo dagli ostacoli che potrebbe opporgli la debolezza naturale, ma anche dal demonio che non può scoprire nulla di quanto accade nell'anima se non attraverso le sue facoltà sensitive. Così, quanto più le comunicazioni sono spirituali, interiori e lontane dai sensi, tanto meno il demonio può comprenderle.

3. È, quindi, molto importante per la sicurezza dell'anima che il suo rapporto intimo con Dio sia tale che i sensi della parte inferiore rimangano all'oscuro, lo ignorino e non ne siano a conoscenza. In primo luogo, la debolezza della parte sensitiva non sarà di ostacolo alla libertà di spirito e la comunicazione spirituale potrà essere più abbondante; in secondo luogo, poiché, come sto dicendo, il demonio non può penetrare in una parte così intima, l'anima procede più sicura. Al riguardo possiamo interpretare in senso spirituale quell'affermazione del Signore: *Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra* (Mt 6,3). È come se dicesse: ciò che accade nella destra, cioè nella parte superiore e spirituale dell'anima, resti sconosciuto alla sinistra, cioè avvenga in modo che la parte inferiore della tua anima, che è quella sensitiva, lo ignori; tale comunicazione resti un segreto tra lo spirito e Dio.

4. È vero che spesso, quando nell'anima ci sono o passano queste comunicazioni spirituali molto interiori e segrete, il demonio, pur non conoscendo quali siano né come avvengano, si rende perfettamente conto che essa sta ricevendo qualche bene, a motivo della grande calma e del profondo silenzio che alcune di esse provocano nei sensi e nelle potenze della parte sensitiva. E allora, vedendo che non può opporsi per il fatto che esse avvengono nel profondo dell'anima, fa quanto gli è possibile per sconvolgere e turbare la parte sensitiva, che può raggiungere facilmente. Suscita in questa dolori, orribili fantasmi, paure, allo scopo di togliere la calma e turbare così la parte superiore e spirituale dell'anima, distogliendola da quei beni che sta ricevendo e godendo. Molte volte, però, quando la comunicazione di questa contemplazione investe di purezza lo spirito e gli immette forza, il demonio non riesce a turbarla, anzi l'anima ne ricava un ulteriore vantaggio e una pace maggiore e più sicura. Difatti, avvertendo la molesta presenza del nemico, l'anima – cosa degna di nota! – senza sapere come avvenga e senza far nulla da parte sua, entra nella parte più intima del suo spirito come in un rifugio sicuro; lì si accorge di essere molto lontana dal nemico e ben protetta, e sente aumentare la pace e la gioia che il nemico voleva rapirle. E allora svaniscono tutte le paure che provenivano dall'esterno; di questo l'anima si accorge con molta lucidità. Così si rallegra di poter godere con tanta sicurezza di quella pace dello Sposo nascosto, piena di dolcezze e di soavità, che il mondo e il demonio non possono dare né togliere. A questo punto conosce per esperienza la verità di quanto la sposa dice nel Cantico a tale proposito: *Ecco la lettiga di Salomone, sessanta forti le stanno intorno… contro i pericoli della notte* (Ct 3,7-8). Ha coscienza della sua forza e della sua pace, anche se molto spesso sente la sua carne e le sue ossa tormentate dall'esterno.

5. Altre volte, quando la comunicazione non viene infusa esclusivamente nello spirito ma vi partecipano anche i sensi, con più facilità il demonio riesce a turbare e sconvolgere lo spirito, terrorizzandolo, tramite i sensi. Provoca, allora, tormento e pena nello spirito, a volte molto più profondi di quanto sia possibile dire. Poiché il combattimento avviene tra due spiriti, l'orrore che il cattivo provoca nel buono, cioè nell'anima, è intollerabile quando questa viene raggiunta dal turbamento. Ciò è quanto riferisce la sposa del Cantico, la quale ha sperimentato questo tormento quando ha voluto addentrarsi nel raccoglimento interiore per godere di questi beni: *Nel giardino dei noci io sono scesa, per vedere il verdeggiare della valle, per vedere se la vite metteva germogli, se fiorivano i melograni; non lo so, il mio desiderio fu turbato per i carri di Amminadib* (Ct 6,11-12), cioè dal demonio.

6. Capita, a volte, quando Dio si serve dell'angelo buono, che certi favori accordati all'anima siano noti al demonio. Costui s'accorge, infatti, di alcune di queste grazie, perché Dio abitualmente permette che il maligno venga a conoscenza soprattutto di quelle che egli concede all'anima per mezzo dell'angelo buono. Questo perché il maligno vi si possa opporre con tutte le forze, nei limiti della giustizia, e non abbia motivo d'invocare i propri diritti dicendo che non gli è stato permesso di conquistare l'anima, come avvenne nel caso di Giobbe (1,9; 2,4-8). Questo accadrebbe se Dio non permettesse che nei confronti dell'anima ci fosse una certa parità tra i due avversari, cioè tra l'angelo buono e quello cattivo; così la vittoria di uno dei due sarà più gloriosa, e l'anima che risulterà vittoriosa e fedele nella tentazione avrà un premio più grande.

7. Occorre, dunque, notare che questo è il motivo per cui Dio permette al demonio di agire nei confronti dell'anima, nella stessa misura e modo con cui egli, Dio, la guida o si

comporta con essa. Perciò se l'anima, mediante l'angelo buono, è favorita di visioni vere – le quali di solito vengono accordate mediante lui, anche se raffigurano il Cristo, che non appare quasi mai di persona –, Dio permette anche all'angelo cattivo di presentare visioni false, e queste visioni, essendo verosimili, possono facilmente gettare nell'inganno l'anima imprudente, come è già accaduto molte volte. Ne abbiamo una prova nell'Esodo (7,11-12.22; 8,3.14), dove si racconta che tutti i prodigi compiuti da Mosè erano contraffatti dai maghi del faraone. Se egli faceva comparire le rane nel paese d'Egitto, per esempio, anch'essi le facevano comparire; se trasformava l'acqua in sangue, i maghi facevano altrettanto.

8. Ma il demonio non imita solo questo genere di visioni corporali; s'insinua anche nelle comunicazioni spirituali provenienti dall'angelo buono; riesce a vederle, come si è detto. Difatti Giobbe dice del maligno: *Omne sublime videt: Vede tutte le cose sublimi* (Gb 41,25 Volg.), le imita e vi s'intromette. Tuttavia, poiché queste comunicazioni spirituali (per loro natura) non hanno né forma né figura, egli non può imitarle e dare loro una forma, come invece fa per le altre che si presentano sotto qualche immagine o rassomiglianza materiale. E così, per contrastarle, presenta – allo stesso modo impiegato dall'angelo buono – uno spirito pieno di terrore, onde distruggere uno spirito con un altro spirito. Quando ciò avviene, nel momento in cui l'angelo buono sta per comunicare all'anima la contemplazione spirituale, essa non ha il tempo di ritirarsi nel segreto della contemplazione così da non farsi vedere dal demonio. Questi, con la sua presenza, le ispira paure e turbamenti spirituali, a volte molto penosi. Tuttavia l'anima alcune volte può liberarsene in fretta, senza che lo spirito maligno abbia il tempo d'ingenerarle impressioni di terrore. Ella trova rifugio dentro di sé, favorita validamente e soccorsa spiritualmente dall'angelo buono.

9. Altre volte prevale il demonio, e l'anima viene invasa dal turbamento e dal terrore, che le provocano una pena maggiore di qualsiasi altro tormento in questa vita. Difatti, poiché questo terrore viene comunicato da uno spirito a un altro spirito in modo chiaro e alieno da tutto ciò che è corporeo, è più straziante del dolore dei sensi. Dura alquanto, ma non troppo, perché se la prova si prolungasse, lo spirito si staccherebbe dal corpo, talmente straziante è il tormento comunicato dallo spirito maligno. In seguito resta il ricordo che di per sé basta a rinnovarle la grande pena.

10. Tutto ciò che ho detto avviene nell'anima passivamente, senza che essa possa farvi nulla, né pro né contro. Però è bene ricordare che quando l'angelo buono lascia al demonio il vantaggio di raggiungere l'anima per insinuarle questi sentimenti di terrore spirituale, lo fa per purificarla. In realtà egli intende disporla attraverso questa preparazione spirituale a qualche grande festa o grazia interiore che le vuole accordare. È così che agisce colui che mortifica per dare la vita e umilia solo per esaltare (cfr. 1Re 2,6-7). L'anima non tarda a farne l'esperienza: quanto più la purificazione è stata tenebrosa e terribile, tanto più la contemplazione spirituale di cui ora gode è bellissima e piena di dolcezze; questa grazia a volte è tanto sublime da non potersi descrivere a parole. Il terrore provocato dallo spirito cattivo ha affinato talmente l'anima da disporla a un bene tanto grande. Queste visioni spirituali, infatti, appartengono più all'altra vita che a questa e sono tali che l'una prepara all'altra.

11. Quanto ho esposto si applica al caso in cui Dio visita l'anima per mezzo dell'angelo buono; si riferisce anche ai periodi in cui l'anima non si trova del tutto *al buio e ben*

celata, così da impedire al nemico di attaccarla. Ma quando è Dio in persona a farle visita, allora si realizza pienamente il verso suddetto, perché, immersa completamente *al buio e ben celata* al nemico, riceve le grazie spirituali da Dio. Il motivo sta nel fatto che sua Maestà dimora sostanzialmente nell'anima, ove né l'angelo né il demonio possono riuscire a comprendere quanto accade o a conoscere le comunicazioni intime e segrete che avvengono tra Dio e l'anima. Poiché è Dio stesso che concede tali comunicazioni, esse sono del tutto divine; sono tocchi sostanziali di unione divina tra l'anima e Dio. Siccome si è di fronte al più alto grado di orazione, basta un solo tocco a comunicare all'anima più beni che tutto il resto.

12. Questi sono i tocchi che la sposa chiede all'inizio del Cantico: *Osculetur me osculo oris sui: Oh, mi baciasse col bacio della sua bocca!* (Ct 1,1 Volg.), ecc. Poiché si tratta di un'esperienza così intima che avviene tra Dio e l'anima e del bene verso cui l'anima anela arrivare con ansie d'amore, desidera e stima questo tocco divino più di tutte le altre grazie che potrebbe ricevere da Dio. Per questo, insoddisfatta delle molte grazie enumerate nel Cantico, già ricevute, chiede questi tocchi divini nei seguenti termini: *Oh, se tu fossi mio fratello, allattato al seno di mia madre! Trovandoti fuori ti potrei baciare e nessuno potrebbe disprezzarmi!* (Ct 8,1). Con queste parole l'anima vuol far capire quanto abbia desiderato che la comunicazione fosse per lei sola, come dicevo, al di fuori e all'insaputa di tutte le creature. Questo significano le parole *trovandoti fuori*, cioè soffocando gli appetiti e gli affetti della parte sensitiva (questo favore si ha quando l'anima, godendo della libertà di spirito, senza che la parte sensitiva o il demonio possano impedirglielo, gusta la soavità e la pace intima procurate da questi beni). Il demonio, allora, non osa attaccarla, perché non potrebbe raggiungerla né riuscirebbe a comprendere questi tocchi divini che fondono l'amorosa sostanza di Dio, piena d'amore, alla sostanza dell'anima.

13. Nessuno giunge a questo bene se non attraverso un intimo spogliamento, la purificazione spirituale e l'abnegazione di ogni cosa creata. Tutto ciò avviene al buio, come ho diffusamente spiegato sopra e come ancora dirà a proposito di questo verso: *ben celata*, cioè di nascosto. In questo nascondimento, ripeto, l'anima si rafforza nell'unione con Dio nel segno dell'amore. Per questo nel verso canta: *al buio e ben celata*.

14. Quando l'anima riceve quelle grazie in maniera *ben celata*, cioè solo nello spirito, di solito, senza sapere come, ritrova la parte superiore di se stessa tanto lontana e separata dalla parte inferiore e sensitiva da ritenerle molto distinte tra loro. Le sembra che non abbiano niente a che vedere l'una con l'altra, tanto esse sono vicendevolmente lontane e distanti. In verità, in un certo senso, è proprio così; difatti l'operazione che si compie, essendo del tutto spirituale, non ha alcun rapporto con la parte sensitiva. Così l'anima diventa a poco a poco tutta spirituale e nel segreto della contemplazione unitiva mette a tacere quasi totalmente le passioni e gli appetiti spirituali. Per questo, parlando della sua parte superiore, l'anima proferisce subito l'ultimo verso: *stando la mia casa al sonno abbandonata*.

CAPITOLO 24

1. Ciò equivale a dire: quando la parte superiore della mia anima, come quella inferiore, si trovò acquietata nelle sue operazioni e facoltà, uscii verso la divina unione d'amore con Dio.

2. Ricordo che, come per mezzo della guerra della notte oscura l'anima è vagliata e purificata a due livelli – cioè nella parte sensitiva e in quella spirituale, con i loro sensi, potenze e passioni –, allo stesso modo l'anima ora riesce a ottenere pace e sollievo in due modi, cioè nella sua parte sensitiva e in quella spirituale, con tutte le potenze e gli appetiti. Per questo ripete due volte lo stesso verso, nella prima e nella seconda strofa, proprio perché due sono le parti dell'anima, quella spirituale e quella sensitiva; per poter camminare verso l'unione divina d'amore, devono prima essere riformate, ordinate e acquietate entrambe dal punto di vista sensitivo e spirituale, conformemente allo stato originale d'innocenza posseduto da Adamo. Questo verso, quindi, che nella prima strofa si riferisce al riposo della parte inferiore e sensitiva, in questa seconda strofa si riferisce in modo particolare alla parte superiore e spirituale. Per questo motivo è ripetuto due volte.

3. Per quanto è possibile in questa vita, l'anima consegue la quiete e la pace della sua casa spirituale, in maniera abituale e perfetta, mediante l'azione dei tocchi sostanziali dell'unione or ora descritti. Sono tocchi che riceve da Dio al sicuro e ben nascosta dai turbamenti del demonio, dei sensi e delle passioni. In questi tocchi l'anima è stata gradualmente purificata, acquietata, fortificata e resa capace di ricevere stabilmente l'unione di cui sto parlando, cioè lo sposalizio spirituale tra l'anima e il Figlio di Dio. Appena queste due case dell'anima riescono a calmarsi e fortificarsi, insieme con i loro familiari che sono le potenze e gli appetiti, immergendosi nel sonno silenzioso circa ogni bene celeste e terreno, immediatamente la Sapienza divina si unisca all'anima con un nuovo vincolo di possesso d'amore. Si verifica, allora, ciò che dice il libro della Sapienza: *Dum quietum silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus…: Mentre un quieto silenzio avvolgeva tutte le cose e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente dai troni regali…* (Sap 18,14-15). La stessa cosa fa capire la sposa del Cantico, quando dice che, *dopo aver incontrato le guardie notturne che la percossero, la ferirono e le tolsero il mantello* (Ct 5,7), *trovò l'Amato del suo cuore* (Ct 3,4).

4. Non si può pervenire a quest'unione senza una grande purezza, ma questa purezza non si raggiunge senza un totale spogliamento di ogni cosa creata e senza un'intensa mortificazione. Questo è significato dal mantello che viene tolto alla sposa e dalle ferite che riceve nella notte in cui si mette alla ricerca dello Sposo; non poteva infatti indossare il nuovo vestito nuziale che desiderava, senza prima togliersi il vecchio. Chi, dunque, rifiutasse di uscire nella notte suddetta in cerca dell'Amato ed essere spogliato e mortificato nella sua volontà, e volesse cercarlo nella tranquillità del suo letto, come faceva la sposa, non lo troverebbe; quest'anima, invece, dice che l'ha trovato, uscendo *in una notte oscura, / con ansie, dal mio amor tutta infiammata*.

CAPITOLO 25

Ove viene spiegata brevemente la terza strofa.

Terza strofa

Nella gioiosa notte,
in segreto, senza esser veduta,
senza veder cosa,
né altra luce o guida avea
fuor quella che in cuor mi ardea.

Spiegazione

1. L'anima, mentre continua la metafora e il parallelo tra la notte naturale e quella spirituale, ne enumera ed esalta le eccellenti proprietà. È con il favore della notte di contemplazione che essa le ha scoperte e se n'è impossessata per raggiungere, in breve tempo e con sicurezza, lo scopo desiderato. Enumera tre di queste proprietà.

2. La prima, dice l'anima, consiste nel fatto che in questa notte fortunata Dio la conduce per un cammino di contemplazione così solitario e segreto, così lontano ed estraneo ai sensi, che nulla di quello che le appartiene né creatura alcuna sono in grado d'influenzarla al punto di ostacolarla o frenarla nella via dell'unione d'amore.

3. La seconda proprietà è data dalle tenebre spirituali di questa notte, per cui tutte le potenze della parte superiore dell'anima sono al buio. Perciò l'anima non vede né può vedere nulla, né si ferma in nulla che non sia Dio, ma va diritto a lui. Ormai è libera da tutti gli ostacoli, forme, figure o conoscenze naturali che abitualmente le impediscono l'unione con l'essere eterno di Dio.

4. La terza è questa: l'anima non è più attaccata a qualche particolare luce interiore dell'intelletto né ad alcuna guida esterna per riceverne qualche conforto lungo questo arduo cammino; al contrario, in queste dense tenebre è privata di tutto questo. Solo l'amore, che arde in lei lungo tutto questo tempo, la spinge a offrire il suo cuore all'Amato, la muove, la guida e le consente di spiccare il volo verso il suo Dio attraverso il cammino della solitudine, senza sapere come ciò avvenga. Si commenta il verso: *Nella gioiosa notte*.

Salita del Monte Carmelo

SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Prologo

La presente opera, composta da padre fra Giovanni della Croce, carmelitano scalzo, intende aiutare le anime a meglio disporsi spiritualmente, onde attingere più speditamente l'unione con Dio. Sia ai principianti che ai già progrediti nelle vie dello Spirito, essa propone consigli utili e dottrina solida per liberarsi da tutte le cose temporali, ma altresì per non lasciarsi irretire nei beni spirituali e permanere in quella perfetta spoliazione e libertà spirituale, indispensabili per l'unione con Dio.

ARGOMENTO

Tutta la dottrina che esporrò in questa *Salita del monte Carmelo* è contenuta nelle strofe che seguono. In queste viene indicato il modo per salire fino alla cima del "Monte", raffigurante quel sublime stato di perfezione che qui chiamo unione dell'anima con Dio. Ho voluto raccoglierle qui tutte insieme, sia perché saranno costante punto di riferimento nella mia esposizione, sia perché si possa comprendere e vedere nel suo complesso l'essenziale di quanto commenterò. Nel corso della spiegazione, quando l'argomento sarà utile riportare ogni singola strofa e i versi distinti. Ecco qui la poesia.

STROFE

Ivi l'anima canta la felice sorte che ebbe nel passare attraverso la notte oscura della fede per arrivare, spoglia e purificata, all'unione con l'Amato.

1. In una notte oscura,
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,
oh, sorte fortunata!,
uscii, né fui notata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

2. Al buio e più sicura,
per la segreta scala, travestita,
oh, sorte fortunata!,
al buio e ben celata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

3. Nella gioiosa notte,
in segreto, senza esser veduta,
senza veder cosa,
né altra luce o guida avea
fuor quella che in cuor mi ardea.

4. E questa mi guidava,
più sicura del sole a mezzogiorno,
là dove mi aspettava
chi ben io conoscea,
in un luogo ove nessuno si vedea.

5. Notte che mi guidasti,
oh, notte più dell'alba compiacente!
Oh, notte che riunisti
l'Amato con l'amata,
amata nell'Amato trasformata!

6. Sul mio petto fiorito,
che intatto sol per lui tenea serbato,
là si posò addormentato
ed io lo accarezzavo,
e la chioma dei cedri ei ventilava.

7. La brezza d'alte cime,
allor che i suoi capelli discioglievo,
con la sua mano leggera
il collo mio feriva
e tutti i sensi mie in estasi rapiva.

8. Là giacqui, mi dimenticai,
il volto sull'Amato reclinai,
tutto finì e posai,
lasciando ogni pensier
tra i gigli perdersi obliato.

PROLOGO

1. Per poter spiegare e far comprendere questa notte oscura, attraverso cui l'anima deve passare per giungere alla luce divina della perfetta unione con Dio, per quanto possibile in questa vita, occorrerebbero una scienza e un'esperienza superiori alla mia. Difatti sono tante le difficoltà e così dense le tenebre, spirituali e temporali, che ordinariamente le anime fortunate sogliono attraversare per raggiungere questo sublime stato di perfezione, che non bastano né la scienza umana per comprenderle né l'esperienza per descriverle. Solo chi passa per questa prova potrà darne una valutazione, ma non parlarne.

2. Pertanto, per dire qualcosa di questa notte oscura, non mi affiderò né all'esperienza né alla scienza, perché entrambe possono venir meno e trarre in inganno, pur cercando di avvalermene per quanto possibile. Invero, durante l'esposizione di quanto, con l'aiuto di Dio, intendo dire, soprattutto delle cose più importanti e difficili a capirsi, mi avvarrò della sacra Scrittura. Se ci si lascia guidare da questa, non si potrà mai sbagliare, perché lo Spirito Santo parla in essa. Se poi incorrerò in qualche errore, non comprendendo bene ciò che la Scrittura afferma o nega, non intendo affatto discostarmi dalla corretta interpretazione e dalla dottrina della santa madre Chiesa cattolica. In tal caso mi sottometto e mi rimetto completamente non solo al suo magistero, ma altresì al giudizio di persone più competenti in materia.

3. A scrivere quest'opera mi ha spinto non la capacità di realizzare un'impresa così ardua, bensì la fiducia che ripongo nel Signore, sicuro che mi aiuterà a dire qualcosa, dato il bisogno in cui si trovano molte persone. Queste, infatti, dopo aver intrapreso il cammino della virtù, non riescono ad andare avanti perché il Signore, volendole condurre all'unione divina, le immette in questa notte oscura. A volte ciò accade perché non vogliono entrare né lasciarsi condurre in essa; altre volte, perché non se ne rendono conto, o perché mancano di guide adatte e capaci di condurle sino alla vetta. È un peccato vedere molte persone, alle quali Dio concede capacità e favori per andare avanti e che potrebbero raggiungere quel sublime stato se fossero coraggiose, fermarsi invece ai gradini più bassi del rapporto con Dio, perché non vogliono o non sanno o non vengono guidate e educate a distaccarsi da questo stadio iniziale. Se poi nostro Signore le favorisce tanto da farle passare all'unione divina nonostante questi impedimenti, esse vi pervengono molto tardi, con molta fatica e con minor merito, perché non si sono abbandonate a Dio, lasciandosi introdurre senza resistenza alcuna nell'autentico e sicuro cammino dell'unione. È vero che Dio le conduce per mano e che può farlo anche senza il loro consenso, ma esse non si lasciano condurre. Resistendo a chi le conduce, procedono lentamente e acquistano poco merito, perché non cooperano volontariamente, ragion per cui soffrono di più. Alcune persone, infatti, anziché affidarsi a Dio e farsi aiutare da lui, frappongono ostacoli con le loro azioni imprudenti e le loro opposizioni, proprio come i bambini che, quando le mamme vogliono portarli in braccio, pestano i piedi e piangono, ostinandosi a camminare da soli. In questo modo impediscono ad esse di procedere o le costringono a camminare a piccoli passi.

4. Confidando, dunque, nell'aiuto di Dio, proporrò una dottrina e degli orientamenti adatti sia ai principianti che ai proficienti, perché si lascino condurre da Dio quando vorrà farli progredire. Sappiano essi riconoscerne l'azione o almeno si lascino condurre da lui. Alcuni direttori spirituali, infatti, non possedendo dottrina ed esperienza di queste vie, anziché aiutare tali persone, le ostacolano e danneggiano, come i costruttori di Babilonia, i quali, non comprendendo le diverse lingue, offrivano e mettevano in opera, anziché un materiale adatto, uno meno conveniente e così non concludevano nulla (Gn 11,7-9). In simili circostanze, perciò, è duro e penoso per un'anima non comprendere se stessa né trovare chi la capisca. Può, infatti, accadere che Dio la conduca attraverso una sublime via di contemplazione oscura e di aridità, mentre essa crede di essersi smarrita. In tale stato di oscurità, di sofferenza, di angoscia e di

tentazioni, può capitarle d'incontrare chi le dica, come gli amici di Giobbe (Gb 2,11-13), che si tratta di malinconia, di sconforto, di temperamento o di qualche segreta colpa e che per questo Dio l'ha abbandonata. Finiscono così per sentenziare che quella persona dev'essere stata molto cattiva se le capitano tali cose.

5. Vi sarà anche chi le dirà di tornare indietro, dal momento che non trova gusto né soddisfazione nelle cose di Dio, come prima. Così si raddoppiano le sofferenze di quella povera anima. Potrà, infatti, accadere che la sua sofferenza maggiore le deriverà dalla conoscenza delle proprie miserie, per mezzo della quale crederà di vedere, più chiaramente della luce del sole, di essere piena di imperfezioni e di peccati. Ma ciò dipende dal fatto che Dio, come dirò più avanti, in quella notte di contemplazione le concede tale luce di conoscenza. Se, invece, trova qualcuno che la conferma in questa sua convinzione, dicendole che è colpa sua, la pena e l'angoscia di quell'anima cresceranno a dismisura fino a superare le sofferenze della morte. Non contenti di questo, quei confessori, pensando che sia tutto frutto di peccati, spingono quelle persone a scavare nella loro vita e a fare molte confessioni generali, tormentandole continuamente. Tali guide forse non comprendono l'inutilità dei loro sforzi, mentre dovrebbero lasciare le persone nello stato di purificazione in cui Dio le vuole, consolandole e incoraggiandole a volere ciò che Dio vuole. Fin allora, infatti, per quanto esse facciano e quelli dicano, non c'è altro rimedio.

6. A Dio piacendo, parlerò più avanti di tutto questo, di come la persone deve comportarsi in simili circostanze. Indicherò, altresì, al confessore l'atteggiamento da assumere nei confronti di quest'anima, offrendogli degli indizi per discernere se si tratta di purificazione dell'anima e, in caso affermativo, se purificazione dei sensi o dello spirito, che è la notte oscura di cui si parla. Dirò, infine, come si può dedurre se in simili frangenti si tratti di malinconia o di altra imperfezione dei sensi o dello spirito. Alcune persone, infatti, oppure i loro confessori, potrebbero pensare che Dio le stia conducendo lungo questa via della notte oscura della purificazione spirituale, e invece, forse, si tratta di qualcuna delle imperfezioni suddette. Vi sono anche delle persone che credono di non avere il dono dell'orazione, mentre l'hanno ben grande, e altre ancora che pensano di averlo in abbondanza, mentre ne hanno poco meno di nulla.

7. È un peccato che vi siano persone che lavorino e si affatichino molto, ma poi tornino indietro riponendo il frutto del loro progresso in ciò che non giova, anzi ostacola; mentre altre, con calma e serenità, progrediscono molto. Altre, poi, si sentono in imbarazzo e confuse per gli stessi doni e grazie che Dio concede loro per progredire. Molte varie cose accadono in questo cammino a coloro che lo percorrono, come gioie, pene, speranze, dolori, che possono derivare sia dallo spirito di perfezione sia da quello di imperfezione. Di tutto questo, con l'aiuto di Dio, cercherò di dire qualcosa, affinché chiunque legga questo scritto possa in qualche modo conoscere la strada che sta percorrendo e quella invece che gli conviene seguire, se vuole arrivare alla vetta del "Monte".

8. Trattandosi della dottrina della notte oscura, attraverso la quale l'anima deve andare a Dio, il lettore non si meravigli di trovarla alquanto… oscura. Credo che

questo potrà accadergli all'inizio della lettura. Andando avanti, però, comprenderà meglio anche il principio, perché un punto di dottrina illumina l'altro. Rileggendo, poi, una seconda volta, credo che tutto gli sembrerà più chiaro e la dottrina più sicura. Ma se qualcuno trovasse difficoltà in questa dottrina, l'attribuisca tranquillamente al mio poco sapere e all'imperfezione del mio stile; però l'argomento in sé è indubbiamente buono e molto utile. Ritengo, tuttavia, che solo pochi se ne avvantaggerebbero anche nel caso che si scrivesse di queste cose in maniera più compiuta e perfetta. Qui non illustrerò una spiritualità molto facile a praticarsi e gradita a tutti quelli che preferiscono andare a Dio attraverso esperienze dolci e piacevoli. Esporrò, al contrario, una dottrina sostanziosa e solida, adatta a tutti quelli che vogliono passare attraverso la nudità dello spirito, descritta in quest'opera.

9. Del resto, mio scopo principale non è rivolgermi a tutti, ma solo ad alcune persone della nostra santa religione del primitivo Ordine del Monte Carmelo, sia frati che monache, che mi hanno chiesto di farlo. Dio ha concesso a tutti costoro la grazia di percorrere il sentiero di questo "Monte". Poiché essi si sono già spogliati dei beni di questo mondo, capiranno meglio la dottrina della nudità dello spirito.

LIBRO I

CAPITOLO 1

Ove si presenta la prima strofa. Si parla di due differenti notti attraverso cui passano le persone dedite alle cose dello spirito. Esse riguardano la parte inferiore e la parte superiore dell'uomo. Viene commentata la strofa:

> ***In una notte oscura,***
> ***con ansie, dal mio amor tutta infiammata,***
> ***oh, sorte fortunata!,***
> ***uscii, né fui notata,***
> ***stando la mia casa al sonno abbandonata.***

1. In questa prima strofa l'anima canta la felice e fortunata sorte che ha avuto di potersi liberare dai beni esteriori, dalle passioni e dalle imperfezioni che risiedono nella parte sensitiva dell'uomo a causa del disordine esistente nella ragione. Per comprendere ciò, occorre sapere che l'anima, per arrivare allo stato di perfezione, deve ordinariamente passare prima attraverso due forme principali di notti, che gli autori spirituali chiamano via purgativa o purificazione dell'anima. Qui le chiamo notti perché l'anima, sia nell'una che nell'altra, cammina al buio, come di notte.

2. La prima notte o purificazione riguarda la parte sensitiva della persona, di cui si parla in questa strofa; ne tratto nel libro I di quest'opera. La seconda notte riguarda la parte spirituale, di cui parla la seconda strofa; del ruolo attivo dell'anima parlerò nei libri II e III, mentre del ruolo passivo nel libro quarto.

3. Questa prima notte riguarda i principianti, nel momento in cui Dio comincia a elevarli allo stato di contemplazione, al quale prende parte anche lo spirito, come dirò a suo tempo. La seconda notte o purificazione riguarda i proficienti, nel momento in cui Dio vuole cominciare a elevarli allo stato di unione con lui. Si tratta di una purificazione molto più oscura, tenebrosa e severa della precedente, come dirò in seguito.

Spiegazione della strofa

4. Ecco, in breve, ciò che l'anima intende dire in questa strofa. Condotta da Dio e mossa soltanto dall'amore per lui, di cui era tutta infiammata, essa canta di essere uscita *in una notte oscura*. Tale notte consiste nella spoliazione e purificazione da tutti gli appetiti dei sensi, per ciò che concerne le realtà concrete del mondo, quelle che recano piacere alla sua carne e sono gradite alla sua volontà. Tutto ciò accade nella purificazione dei sensi. Per questo motivo l'anima afferma di essere uscita, *stando la sua casa al sonno abbandonata*, mentre la casa, cioè la sua parte sensitiva, era addormentata e assopite erano le sue passioni, tanto da non essere più disturbata da loro. L'anima, infatti, non si libera dalle pene e dalle anguste strettoie delle passioni fino a quando non vengano smorzate e addormentate. Tutto questo è stato per l'anima una *sorte fortunata*: *uscire senza esser notata*, cioè senza che alcuna passione della sua carne o di altro genere glielo abbia impedito. Dice

ancora che è uscita di notte, mentre Dio la privava di tutti gli appetiti, il che per essa equivale alla notte.

5. È stata per l'anima una *sorte fortunata* l'essere posta da Dio in questa notte, da cui le è venuto tanto bene e nella quale essa non sarebbe potuta entrare, perché nessuna persona riesce da sola a liberarsi da tutti gli appetiti per giungere a Dio.

6. Questa, in sostanza, la spiegazione della strofa. Ora non mi resta che percorrere i singoli versi per descriverli uno per uno ed esporre l'argomento che mi sono prefisso. Lo stesso metodo verrà seguito nelle altre strofe, come si diceva nel Prologo: verranno prima riportate le strofe insieme alle relative spiegazioni e poi i singoli versi.

CAPITOLO 2

Ove viene spiegata la natura di questa notte oscura che l'anima afferma di aver attraversato prima dell'unione con Dio.

In una notte oscura.

1. Possiamo chiamare notte questo passaggio dell'anima verso l'unione con Dio per tre motivi. Il primo è desunto dal punto di partenza dell'anima, perché essa deve privarsi del godimento di tutte le cose temporali che possedeva, rinunciando ad esse. Tale rinuncia o privazione costituisce una vera e propria notte per tutte le passioni e i sensi dell'uomo. Il secondo è dato dal mezzo che s'impiega o dal cammino attraverso cui l'anima deve passare per giungere all'unione divina, cioè la fede, che è oscura all'intelligenza come la notte. Il terzo deriva dalla meta verso cui si tende, cioè Dio, che è certamente notte oscura per l'anima in questa vita. Queste tre notti devono passare attraverso l'anima o, per meglio dire, l'anima deve attraversare queste notti per attingere l'unione con Dio.

2. Nel libro di Tobia (6,18-22 Volg.) questi tre generi di notti sono stati raffigurati dalle tre notti che, su richiesta dell'angelo, il giovane Tobia dovette attraversare prima di unirsi con la sua sposa. Nella prima gli fu chiesto di *bruciare il cuore del pesce* nel fuoco, che è il simbolo del cuore affezionato e attaccato alle cose del mondo. Allo stesso modo, se si vuole cominciare ad andare verso Dio, occorre che il cuore sia consumato dall'amore divino e purificato da tutto ciò che è creatura. Mediante tale purificazione si mette in fuga il demonio, che ha potere sull'anima per via dell'attaccamento alle cose corporali e terrene.

3. L'angelo disse a Tobia che nella seconda notte sarebbe stato accolto *nella compagnia dei santi patriarchi*, che sono i padri della fede. Ciò vuol dire che l'anima passando attraverso la prima notte, cioè privandosi di tutti gli oggetti che stimolano i sensi, entra subito nella seconda notte, ove rimane nella solitudine della fede. Questa notte non cade sotto il dominio dei sensi, né esclude la carità, ma le altre conoscenze dell'intelletto (come dirò più avanti).

4. L'angelo disse a Tobia che la terza notte gli *avrebbe ottenuto la benedizione*, che significa Dio stesso. Questi, con il favore della seconda notte, rappresentata dalla

fede, comincia a comunicarsi all'anima così segretamente e intimamente da generare in essa un'altra notte, perché tale comunicazione è molto più oscura delle altre, come dirò presto. Trascorsa questa terza notte, cioè realizzata la comunicazione di Dio allo spirito, che di solito avviene quando l'anima è immersa in tenebre profonde, segue immediatamente l'unione con lo Sposo, cioè con la Sapienza di Dio. Difatti anche l'angelo aveva detto a Tobia che, *trascorsa la terza notte, si sarebbe unito con la sua sposa nel timore del Signore*. Ciò vuol dire che, se il timore è perfetto, anche l'amore di Dio è perfetto. A questo punto si verifica la trasformazione dell'anima in Dio attraverso l'amore.

5. In definitiva, le tre fasi della notte formano una sola notte, come le tre parti della notte naturale. La prima, quella dei sensi, corrisponde al calar delle tenebre, quando non si ha più la percezione delle cose circostanti; la seconda, quella della fede, può essere paragonata alla mezzanotte, quando l'oscurità è profonda; la terza, che è Dio, corrisponde all'alba che precede la luce del giorno. Per meglio comprendere questa dottrina, parlerò separatamente di ciascuna di queste notti.

CAPITOLO 3

Ove si parla del primo motivo di questa notte, che consiste nella mortificazione degli appetiti in tutte le cose. Si spiega altresì la ragione per cui si chiama notte.

1. Per notte intendo qui quello stato nel quale gli appetiti vengono privati del gusto in tutte le cose. Come la notte naturale non è che privazione della luce, e con questa la visibilità di tutti gli oggetti, ragion per cui la vista resta al buio e senza immagini, così la mortificazione degli appetiti si può dire notte per l'anima. Infatti, essendo l'anima privata del gusto sensibile, rimane al buio e priva d'ogni cosa. La vista si attiva mediante la luce e si nutre degli oggetti che si possono vedere, ma quando scompare la luce essa non li vede più. Parimenti accade all'anima che, servendosi degli appetiti s'impossessa e si appaga di quelle cose che può godere secondo le sue capacità. Se invece questo gusto è spento, o per meglio dire, mortificato, l'anima cessa di pascersi del piacere di tutte le cose e, per quanto riguarda l'appetito, resta al buio e priva d'ogni cosa.

2. Faccio un esempio per ciascuna potenza. Se l'anima si priva del godimento di tutto ciò che può soddisfare il senso dell'udito, resta al buio e privo d'ogni cosa relativamente a questa potenza. Lo stesso si può dire per la vista, essa rimane al buio e priva d'ogni cosa anche in riferimento a questa potenza. Quando rinuncia al diletto di tutta la soavità dei profumi, che può provare attraverso il senso dell'olfatto, anche per quanto riguarda questa potenza rimane al buio e priva d'ogni cosa. Rinunciando, poi, ad assaporare ogni genere di cibi che possono soddisfare il palato, essa s'immerge nell'oscurità e diventa libera anche relativamente al gusto. Mortificando, infine, tutti i piaceri e le gioie che le possono venire dal tatto, rimane anche in questo caso al buio e priva d'ogni cosa, relativamente a questa potenza. Si può, dunque, affermare che l'anima che ha rinunciato e allontanato da sé il gusto di tutte le cose, mortificando in ciò i suoi appetiti, è come se fosse immersa nella notte, al buio, completamente vuota rispetto a tutte le cose.

3. Questo si spiega perché, come dicono i filosofi, quando Dio unisce l'anima al corpo, essa è come una *tabula rasa* e liscia sulla quale non è dipinto nulla; e se si escludono le conoscenze che essa va gradualmente acquisendo attraverso i sensi, nulla le viene comunicato naturalmente per altra via. Finché rimane nel corpo, quindi, assomiglia a colui che, chiuso in un carcere oscuro, conosce solo ciò che riesce a vedere attraverso le finestre di tale carcere; se non vedesse nulla da lì, non gli resterebbe altro modo per vedere. Così l'anima non conosce nulla se non ciò che le viene comunicato attraverso i sensi, che sono come le finestre del suo carcere.

4. Posso, perciò, ben affermare che l'anima rimane vuota e al buio se disprezza e rinuncia a ciò che può percepire tramite i sensi, perché, da quanto ho detto, risulta che per sua natura essa può ricevere luce solo dalle suddette fonti. Anche se non può cessare di udire, vedere, odorare, gustare e toccare, tuttavia, se rinuncia e disprezza tutto questo, essa non ci pone attenzione né si lascia ostacolare più di quanto avverrebbe se di fatto non vedesse, non udisse, ecc. Così è colui che chiude gli occhi e resta al buio, similmente al cieco che non ha la capacità di vedere. A ciò allude Davide quando dice: *Pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea*, cioè: *Sono povero e infelice sin dall'infanzia* (Sal 87,16). Dice di essere povero, mentre di fatto era ricco, perché non era affatto attaccato alle ricchezze; quindi era come se fosse stato realmente povero. Se, invece, fosse stato povero di fatto, senza esserlo con la volontà, non lo sarebbe stato per davvero, perché la sua anima sarebbe stata ricca e piena di desideri. Per questo motivo chiamo tale povertà interiore notte per l'anima, perché qui non parlo della semplice privazione dei beni temporali, che di per sé non spoglia l'anima se questa continua a desiderarli; ma parlo della rinuncia al piacere e al desiderio di essi, che sola ne rende l'anima libera e vuota, anche quando il possedesse realmente. Non i beni di questo mondo occupano e danneggiano l'anima – infatti non vi penetrano dentro – ma solo l'attaccamento a tali beni e il desiderio che essa ha nei loro confronti.

5. Questo primo aspetto della notte, come dirò più avanti, riguarda la parte sensitiva dell'anima. Esso è uno dei momenti, di cui ho già parlato, attraverso cui l'anima deve passare per giungere all'unione con Dio. Ora parlerò di quanto sia conveniente all'anima uscire dalla sua casa in questa notte oscura dei sensi, per avviarsi all'unione con Dio.

CAPITOLO 4

Ove si spiega quanto sia necessario all'anima attraversare realmente questa notte oscura, che consiste nella mortificazione dei sensi, al fine d'incamminarsi verso l'unione con Dio.

1. Per attingere l'unione con Dio è necessario che l'anima passi attraverso questa notte oscura, cioè attraverso la mortificazione degli appetiti e la rinuncia a tutti i piaceri derivanti dai beni sensibili, per il seguente motivo: tutte le affezioni che nutre per le creature sono tenebre fitte dinanzi a Dio. Fino a quando l'anima ne è avvolta, non potrà essere illuminata e posseduta dalla pura e semplice luce di Dio. Essa deve, dunque, per prima cosa, liberarsene, perché la luce non può stare

insieme alle tenebre. San Giovanni, infatti, afferma: *Tenebrae eam non comprehenderunt*, cioè: *Le tenebre non poterono accogliere la luce* (Gv 1,5).

2. La ragione di ciò, secondo quanto insegna la filosofia, sta nel fatto che due contrari non possono coesistere in uno stesso soggetto. Ora, le tenebre, cioè l'attaccamento che si ha per le creature, e la luce, che è Dio, sono contrari e tra loro non vi è alcuna somiglianza o rapporto di sorta, come insegna Paolo rivolgendosi ai Corinzi: *Quae conventio lucis ad tenebras?*, cioè: *Quale rapporto vi può essere tra la luce e le tenebre?* (2Cor 6,14). Ne segue che la luce della divina unione non può stabilirsi in un'anima, se prima questa non si libera da tutte le sue affezioni.

3. Per provare meglio quanto ho detto, occorre ricordare che l'affezione e l'attaccamento che l'anima nutre per le creature la rendono simile a queste, e quanto più grande è l'affezione tanto più essa è resa uguale e simile, perché l'amore crea somiglianza tra chi ama e l'oggetto amato. Per questo motivo Davide, parlando di quelli che riponevano il loro affetto negli idoli, disse: *Similis illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*, cioè: *Sia come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida* (Sal 113,8). Chi ama, quindi, la creatura, si pone al livello della creatura e, in qualche modo, anche più in basso, perché l'amore non solo rende uguali, ma assoggetta l'amante all'oggetto amato. Così, quando l'anima ama qualcosa al di fuori di Dio, si rende incapace della pure unione con Dio e della trasformazione in lui. La bassezza delle creature è, infatti, distante dalla grandezza del Creatore molto più che le tenebre dalla luce. Tutte le cose della terra e del cielo, paragonate a Dio, sono un nulla, secondo quanto afferma Geremia: *Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil; et caelos, et non erat lux in eis: Guardai la terra, ed ecco solitudine e vuoto; i cieli, e non v'era luce* (Ger 4,23). Quando il profeta dice di aver veduto la terra vuota, vuol far capire che tutte le creature della terra e la stessa terra sono un nulla; quando dice di aver guardato i cieli e di averli visti senza luce, vuol dire che tutte le fonti di luce del cielo, paragonate a Dio, sono pura tenebra. Di conseguenza si può affermare che, se tutte le cose create sono un nulla e l'affezione che l'anima nutre per esse è meno di nulla, esse costituiscono un ostacolo e non permettono la nostra trasformazione in Dio. Difatti le tenebre sono nulla e meno di nulla perché sono una privazione della luce. Pertanto, come chi è avvolto dalle tenebre non può accogliere la luce, così non può accogliere Dio l'anima che ripone la sua affezione nelle cose create; finché non se ne sarà distaccata, non potrà possederlo quaggiù per trasformazione pura d'amore, né lassù mediante la visione beatifica. Per maggior chiarezza parlerò di ciò più diffusamente.

4. Tutte le cose create, paragonate all'infinito essere di Dio, sono un nulla. Perciò anche l'anima che ripone in esse il suo affetto, di fronte a Dio è nulla e meno di nulla, perché, come ho detto, l'amore non solo crea uguaglianza e somiglianza, ma colloca colui che ama al di sotto dell'oggetto amato. In nessun modo, quindi, quest'anima potrà unirsi all'essere infinito di Dio, poiché il non essere non può stare assieme all'essere. Offro alcune esemplificazioni per maggior concretezza. Tutta la bellezza delle creature, paragonata a quella infinita di Dio, è infima bruttezza, come afferma Salomone nel libro dei Proverbi: *Fallax gratia, et vana est pulchritudo: Fallace è la grazia e vana la bellezza* (Pro 31,30). Così, l'anima, che è attaccata alla bellezza di qualsiasi creatura, è estremamente brutta dinanzi a Dio.

Pertanto quest'anima che è brutta non potrà trasformarsi nella bellezza divina, dal momento che la bruttezza non può stare assieme alla bellezza. Ogni grazia e gentilezza delle creature, a confronto con quelle di Dio, sono estrema villania e rozzezza. Perciò l'anima che si affezione alle grazie e alle gentilezze delle creature è estremamente grossolana e scortese; non potrà, quindi, essere capace della grazia e delle bellezza infinita di Dio, perché chi è senza grazia è infinitamente distante da Colui che è la stessa grazia. Ogni bontà delle creature di questo mondo, paragonata a quella infinita di Dio, potrebbe essere chiamata malizia. Solo Dio, infatti, è buono (Lc 18,19). L'anima, quindi, che ripone il suo affetti nei beni di questo mondo, è sommamente cattiva di fronte a Dio. Pertanto, come la malizia non può contenere la bontà, così quell'anima non potrà unirsi a Dio somma bontà. Tutta la sapienza del mondo e la scienza degli uomini, paragonate alla sapienza infinita di Dio, sono pura e somma ignoranza, come scrive san Paolo ai Corinzi: *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum: La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio* (1Cor 3,19).

5. Perciò ogni persona che si appoggiasse sulla propria scienza e capacità per giungere all'unione con Dio, sarebbe sommamente ignorante di fronte a Dio, dalla cui sapienza resterà molto distante. L'ignoranza, infatti, non sa cosa sia la sapienza, come afferma san Paolo, dal momento che tale sapienza è stoltezza agli occhi di Dio. Difatti coloro che si ritengono sapienti sono molto ignoranti davanti a Dio. Di essi dice così l'Apostolo, scrivendo ai Romani: *Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt*, cioè: *Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti* (Rm 1,22). Soltanto coloro che si fanno piccoli e ignoranti possiedono la sapienza divina. Messo da parte il loro sapere, servono Dio con amore. Tale genere di sapienza insegna lo stesso Paolo quando scrive ai Corinzi: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens; sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum*, cioè: *Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente; perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio* (1Cor 3,18-19). L'anima, quindi, per arrivare a possedere la sapienza di Dio, deve passare attraverso il non sapere e non attraverso il sapere.

6. Ogni genere di dominio e di libertà del mondo, paragonati con la libertà e il dominio dello spirito di Dio, sono somma soggezione, angoscia e schiavitù. Perciò l'anima che si attacca agli onori o ad altre cose del genere e che cerca libertà per le sue affezioni, è da Dio considerata e trattata non come figlia, ma come persona infima, prigioniera delle sue passioni. In realtà non ha voluto seguire i dettami del Signore che c'insegna così: chi vuol essere il più grande si faccia il più piccolo e chi vuole essere piccolo sarà fatto grande (cfr. Lc 22,26). L'anima, quindi non potrà pervenire alla vera libertà di spirito, raggiungibile nell'unione divina, perché la schiavitù è assolutamente incompatibile con la libertà; quest'ultima, a sua volta, non può abitare in un cuore libero, come quello del figlio. Per questo motivo Sara chiese a suo marito Abramo di cacciare via la schiava insieme a suo figlio, affermando che questi non poteva essere erede insieme al figlio della donna libera (Gn 21,10).

7. Tutti i piaceri e le dolcezze che la volontà prova nei beni creati, paragonati con quelli di Dio, sono soltanto pena, tormento e amarezza. Chi, dunque, ripone in essi il proprio affetto, è ritenuto degno di massima pena, di tormento e di amarezza

dinanzi a Dio. In questo modo, egli non potrà pervenire alle gioie dell'unione con Dio. Tutte le ricchezze e la gloria del creato, messe a confronto con la ricchezza che è Dio, sono povertà e miseria estrema. L'anima che le ama e le possiede è estremamente povera e miserabile di fronte a Dio. Per questo motivo non potrà pervenire al vero stato di ricchezza e di gloria, che consiste nella trasformazione in Dio, perché la sua miseria e la sua povertà distano infinitamente da Colui che è sommamente ricco e glorioso.

8. La Sapienza divina, dolendosi, perciò, di queste persone che si abbrutiscono, si fanno spregevoli, miserabili e poveri per amore di ciò che nel mondo ritengono bello e ricco, nel libro dei Proverbi li apostrofa dicendo: *O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite parvuli astutiam, et insipientes animadvertite. Audite, quia de rebus magnis locutura sum*. E più avanti aggiunge: *Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia. Melior est fructus meus auro et lapide pretioso, et genimina mea argento electo. In viis iustitiae ambulo, in medio semitarum iudicii, ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam*. Il che vuol dire: *A voi, uomini, io mi rivolgo, ai figli dell'uomo è diretta la mia voce. Imparate, inesperti, la prudenza, e voi, stolti, fatevi assennati. Ascoltate, perché dirò cose elevate… Presso di me c'è ricchezza e onore, sicuro benessere ed equità. Il mio frutto vale più dell'oro, dell'oro fino, il provento* (e le mie generazioni, ossia ciò che voi generate per mezzo mio nelle vostre anime) *più dell'argento scelto. Io cammino sulla via della giustizia e per i sentieri dell'equità, per dotare di beni quanti mi amano e riempire i loro forzieri* (Pro 8,4-6.18-21). Con tali parole la Sapienza divina si rivolge a tutti quelli che ripongono il loro cuore e l'affetto in qualunque bene creato, come ho già detto. Li chiama *piccoli, inesperti*, perché si rendono simili a ciò che amano, che è poca cosa. Per questo li avverte di essere prudenti e di prendere in considerazione le grandi cose di cui essa parla, e non le cose piccole come sono loro. Continua col dire che le grandi ricchezze e la gloria che essi amano si trovano non dove essi pensano, ma con e nella sapienza, ove abitano, altresì, le vere ricchezze e la giustizia. E se i tesori di questo mondo a loro sembrano superiori a qualunque altro bene, essa li invita a considerare che sono migliori i suoi tesori, perché il frutto che troveranno in questi ultimi sarà migliore dell'oro e delle pietre preziose. Aggiunge, infine, che quanto essa genera nelle anime è di gran lunga superiore all'argento puro che essi amano, cose che rappresentano ogni genere di affetto che si può nutrire in questa vita.

CAPITOLO 5

Ove si continua a parlare dello stesso argomento, dimostrando con prove e immagini della sacra Scrittura quanto sia necessario all'anima andare a Dio attraverso questa notte oscura della mortificazione delle passioni.

1. Da quanto è stato detto, si può avere un'idea della distanza esistente tra i beni creati in sé e ciò che Dio è in sé. Parimenti si può comprendere quanto le anime che si attaccano a qualcuno di tali beni siano anch'esse lontane da Dio, poiché l'amore, ripeto, crea uguaglianza e somiglianza. Al fine di evidenziare tale distanza, sant'Agostino rivolgendosi a Dio, afferma nei *Soliloqui*: *Me misero! Quando la mia pochezza e la mia imperfezione potranno incontrarsi con la tua rettitudine? Tu sei*

***veramente buono e io cattivo; tu pio, io empio; tu santo, io miserabile; tu giusto, io ingiusto; tu luce, io cieco; tu vita, io morte; tu medicina, io malato; tu verità somma, io tutto vanità*. Ecco quanto affermava quel santo.**

2. È, dunque, estrema ignoranza da parte dell'anima credersi capace di giungere a questo sublime stato di unione con Dio, senza essersi prima distaccata dalla cupidigia dei beni naturali e soprannaturali che le possono essere di ostacolo, come dirò più avanti; vi è, infatti, una distanza infinita fra questi beni e ciò che viene concesso in questo stato di pura trasformazione in Dio. Ecco perché nostro Signore c'insegna questa via di rinuncia, quando dice per mezzo di san Luca: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*, cioè: *Chi non rinunzia a tutti i suoi averi non può essere mio discepolo* (Lc 14,33). Verità chiara, questa, perché la dottrina che il Figlio di Dio è venuto a insegnare è il disprezzo di tutti i beni creati, per poter accogliere in sé il puro spirito di Dio. In realtà, finché l'anima non se ne libererà, non potrà accogliere questo spirito di Dio e raggiungere la pura trasformazione in lui.

3. Di tale verità abbiamo un'immagine nel libro dell'Esodo (16,3-4), dove si legge che Dio non diede ai figli d'Israele il cibo celeste, cioè la manna, finché non venne a mancare loro la farina che avevano portato dall'Egitto. Questo ci fa capire che l'anima deve prima rinunciare a tutti i beni creati se vuole attingere l'unione divina, perché questo cibo degli angeli non è adatto al palato di chi vuol gustare quello degli uomini. Perciò l'anima che cerca altri gusti estranei e se ne pasce, non soltanto non è in grado di assaporare lo spirito di Dio, ma rattrista molto la Maestà divina, poiché pretende l'alimento spirituale senza accontentarsi di Dio solo, ma vuole, al tempo stesso, mescolarvi la cupidigia e l'affezione per altre cose. Ciò è quanto c'insegna lo stesso libro della sacra Scrittura, ove si dice che gli ebrei, non contenti di quel cibo così semplice, desiderarono e chiesero la carne (Es 16,8-13). Dio si adirò moltissimo perché essi volevano gustare allo stesso tempo un cibo così volgare e rozzo e uno così nobile e semplice, che tuttavia aveva in sé il sapore e la sostanza di tutti i cibi (cfr. Sap 16,20-21). Perciò, mentre ancora avevano il boccone tra i denti, come dice Davide, *ira Dei descendit super eos* (Sal 77,30-31): *su loro scese l'ira di Dio*, scagliando fuoco dal cielo e incenerendone molte migliaia. Dio, infatti, riteneva indegni di ricevere il pane del cielo coloro che avevano voglia di un altro cibo.

4. Oh, se le persone spirituali sapessero di quanti beni e di quale abbondanza di favori spirituali li priva la cecità causata dal loro attaccamento a cose di nessun valore e come troverebbero in questo cibo semplice dello spirito il sapere di tutti i beni, se si astenessero dal gustarli! Ma essi non lo provano per lo stesso motivo per cui gli ebrei non sentivano il gusto di tutti i cibi contenuto nella manna; ciò avveniva perché essi non desideravano soltanto quella. In tal modo non vi sperimentavano tutto il gusto e la forza che avrebbero potuto trovarvi, non perché la manna non li avesse, ma perché essi cercavano qualcos'altro. Così pure, chi vuole amare qualcos'altro insieme a Dio, è come se stimasse poco Dio, mettendo sulla stessa bilancia Dio e ciò che è infinitamente distante da lui.

5. Del resto si sa per esperienza che quando la volontà si affeziona a una cosa, la stima più di ogni altra; e anche se quest'"altra" è migliore, non le piace quanto la

prima. Se, poi, vuole godere dell'una e dell'altra, necessariamente recherà oltraggio alla più degna, perché mette ingiustamente entrambe sullo stesso piano. Ora, non essendoci alcuna cosa che possa essere uguagliata a Dio, l'anima che, insieme a lui, ama o si attacca a qualche creatura, gli reca grave offesa. Se dunque è così, cosa accadrebbe se l'anima amasse qualcosa più di Dio?

6. A tale verità alludeva Dio quando comandò a Mosè di salire sul monte, ove gli doveva parlare. Non soltanto gli ordinò di salirvi da solo, lasciando nella valle i figli d'Israele, ma gli vietò altresì di far pascolare le bestie davanti a questo monte: *Nullus ascendat tecum, nec videat quispiam per totum montem, boves quoque et oves non pascano e contra* (Es 34,3). Per mezzo di tale ordine Dio voleva significare che l'anima che deve salire il "Monte della perfezione" per comunicare con lui, non solo deve rinunciare e lasciare in basso tutte le cose create, ma non deve nemmeno permettere che gli appetiti, rappresentati dalle bestie, pascolino davanti a questo "Monte", nel godimento di cose che non sono Dio. È in lui che tutti i desideri sono appagati, quando si raggiunge lo stato di perfezione. È, dunque, necessario che il cammino ascensionale verso Dio si traduca in una continua cura per far cessare l'attività degli appetiti e mortificarli. Così, l'anima tanto più speditamente giungerà alla meta, quanto più si sarà affrettata a praticare questo distacco. Fino a quando l'anima non l'avrà conseguito, non raggiungerà la meta, sebbene pratichi molte altre virtù; e queste le può acquistare in modo perfetto solo se è vuota, nuda e purificata da ogni appetito. Anche di questa verità abbiamo un'immagine molto viva nel libro della Genesi. Ivi si legge che il patriarca Giacobbe volle salire sul monte Betel per edificare un altare a Dio e offrirgli un sacrificio. Per prima cosa impose alla sua gente tre condizioni: la prima, che gettassero via tutti gli dei stranieri; la seconda, che si purificassero; la terza, che cambiassero gli abiti: *Abiicite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini ac mutate vestimenta* (Gn 35,1-2).

7. Queste tre condizioni ci permettono di comprendere ciò che ogni anima, che vuole salire questo "Monte", deve compiere per fare di sé un altare sul quale offrire a Dio un sacrificio di amore puro, di lode e di profonda adorazione. Prima di salire sulla cima di tale "Monte", essa deve adempiere perfettamente le condizioni analoghe a quelle riferite sopra. La prima consiste nel respingere tutti gli dei stranieri, cioè tutti gli affetti e gli attaccamenti estranei a Dio. La seconda consiste nel purificarsi, per mezzo della notte oscura dei sensi di cui sto parlando, dalle scorie lasciate in essa dagli appetiti suddetti, mortificandoli e pentendosene abitualmente. La terza condizione, infine, necessaria per giungere a questo "Monte" sublime, consiste nel cambiare gli abiti. Una volta adempiute le prime due condizioni, sarà Dio stesso a sostituirli con abiti nuovi. Egli, infatti, infonderà nell'anima un nuovo modo di conoscere e di amare Dio com'è in se stesso, facendole accantonare il modo di conoscere dell'uomo vecchio, dopo aver liberato la volontà da tutti gli antichi affetti e seduzioni umane. Egli, inoltre, stabilirà l'anima in nuove conoscenze, perché ormai sono state bandite le altre conoscenze e i ricordi del passato. Metterà fine a tutto ciò che appartiene all'uomo vecchio, cioè le sue capacità naturali, e la rivestirà, secondo le sue potenze, di nuove attitudini soprannaturali. Così il modo di operare dell'anima non sarà più umano, ma divino. Ecco ciò che si raggiunge nello stato di unione. Ivi l'anima serve solo da altare, dove Dio viene adorato in pura lode e amore e dove egli abita solo. Per

questo motivo Dio aveva ingiunto che l'altare sul quale dovevano essergli offerti i sacrifici fosse vuoto all'interno (cfr. Es 27,8). Egli voleva far capire all'anima che la vuole libera da tutte le cose create, per essere degno altare di sua Maestà. Egli non permetteva mai che su quell'altare bruciasse un fuoco illegittimo né che vi mancasse quello sacro (cfr. Lv 6,12-13). Perciò, quando Nadab e Abiu, figli del sommo sacerdote Aronne, offrirono un fuoco illegittimo, il Signore, irritato, li colpì a morte proprio lì, davanti all'altare (cfr. Lv 10,1-2). Da tutto ciò possiamo comprendere che l'anima, per essere un altare degno di Dio, non deve trovarsi priva dell'amore di Dio, né tanto meno deve permettere che a questo si mescoli un amore profano.

8. Dio non tollera che qualche altra cosa abiti con lui nello stesso luogo. Ecco come si spiega ciò che si legge nel primo libro di Samuele. I filistei avevano collocato l'arca dell'alleanza nel tempio dov'era il loro idolo; ora, ogni mattina quest'idolo si trovava rovesciato a terra e alla fine venne trovato in frantumi (cfr. 1Sam 5,2-5). L'unico desiderio che Dio ammette e vuole, laddove egli dimora, è quello di osservare la sua legge in ogni particolare e di prendere su di sé la croce di Cristo. Per questo motivo nella sacra Scrittura si legge che Dio ordinava di mettere nell'arca, dove si conservava la manna, solo il libro della Legge e il bastone di Mosè (cfr. Dt 31,26), immagine della croce. Difatti l'anima che non desidera altro che osservare perfettamente la legge del Signore e portare la croce di Cristo, sarà l'arca vera, quella che racchiude in sé la vera manna, cioè Dio, quando avrà impressi in sé perfettamente questa legge e questo legno, senza affezione per nessun'altra cosa.

CAPITOLO 6

Ove si parla dei due principali danni, uno privativo e l'altro positivo, causati all'anima dagli appetiti.

1. A questo punto sembra utile fornire un'esposizione più chiara e dettagliata di quanto detto prima. Ho mostrato come i nostri appetiti provochino nell'anima due danni principali. Il primo lo priva dello spirito di Dio; l'altro la stanca, la tormenta, la oscura, la sporca, l'indebolisce e la ferisce, proprio come afferma Geremia: *Duo mala fecit populus meus: dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas*, cioè: *Il mio popolo ha commesso due iniquità: essi hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate che non tengono l'acqua* (Ger 2,13). Questi due mali, privativo e positivo, sono provocati da qualsiasi atto disordinato dell'appetito. Parlando, in primo luogo, di quello privativo, è chiaro che, per lo stesso motivo per cui l'anima si affeziona a qualsiasi bene creato, quanto più quell'appetito è radicato in essa, tanto meno è capace di unirsi a Dio. Infatti, come dicono i filosofi e come ho già riferito nel capitolo 4, due contrari non possono coesistere in uno stesso soggetto. Ora, l'amore per Dio e quello per le creature sono contrari; quindi non possono coesistere in una stessa volontà l'affetto per le cose create e quello per Dio. Cosa ha a che vedere, infatti, la creatura con il Creatore, il sensibile con lo spirituale, il visibile con l'invisibile, il temporale con l'eterno, il

cibo celestiale, puro e spirituale, con il nutrimento grossolano dei sensi, lo spogliamento del Cristo con l'attaccamento alle cose?

2. Pertanto, come nell'ordine naturale delle cose non si può introdurre una forma senza aver prima espulso dal soggetto la forma contraria, preesistente, la cui presenza è d'impedimento all'altra, perché ad essa opposta, così l'anima, finché è soggetta alle attrattive del senso, non può accogliere il puro spirito di Dio. Per questo il Salvatore ha detto per bocca di san Matteo: *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus*, cioè: *Non è bene prendere il pane dei figli per darlo ai cani* (Mt 7,6). Con queste affermazioni il Signore paragona ai figli di Dio coloro che, negando l'attaccamento alle cose create, si dispongono ad accogliere in purezza lo spirito di Dio; ai cani, invece, paragona quelli che vogliono trovare nutrimento nelle cose create attraverso i loro appetiti. Ai figli, infatti, è concesso mangiare alla mensa e allo stesso piatto del Padre, cioè nutrirsi del suo spirito; mentre ai cani sono lasciate le briciole che cadono dalla tavola.

3. A tale riguardo occorre notare che tutte le cose create sono briciole che cadono dalla mensa di Dio. A buon diritto, dunque, sono chiamati cani coloro che si pascono delle cose create; per questo viene tolto loro il pane dei figli, perché non vogliono elevarsi al di sopra di esse, vere briciole, fino alla mensa dello spirito increato del Padre. Proprio per questo vagano sempre affamati come cani, perché le briciole servono più a stimolare gli appetiti che a sedare la fame. Di costoro Davide afferma: *Famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem. Si vero non fuerint saturati, et murmurabunt: Ringhiano come cani, per la città si aggirano, vagando in cerca di cibo; latrano, se non possono saziarsi* (Sal 58,15-16). Questa, infatti, è la caratteristica di chi è dominato dagli appetiti: è sempre scontento e inquieto, come un famelico. Ora, che relazione c'è tra la fame causata da tutte le cose create e la sazietà prodotta dallo spirito di Dio? Ma questa sazietà increata non può entrare nell'anima se prima non viene cacciata via l'altra; come ho detto, infatti, non possono coesistere due contrari nello stesso soggetto, in questo caso la fame e la sazietà.

4. Da quanto detto si può notare come Dio fa più, per così dire, per purificare e liberare un'anima da queste opposizioni che per crearla dal nulla. Queste sregolatezze degli affetti e degli appetiti contrari contrastano e resistono a Dio più che il nulla, che non oppone resistenza. Avendone già parlato a lungo più sopra, basti questo circa il primo danno principale prodotto nell'anima dagli appetiti, che consiste nel resistere allo spirito di Dio.

5. Ora parlerò del secondo danno che tali appetiti causano nell'anima. Esso si manifesta sotto svariate forme, perché gli appetiti stancano l'anima, la tormentano, la oscurano, la sporcano e la indeboliscono. Parlerò dettagliatamente di questi cinque effetti.

6. Quanto alla prima forma, è chiaro che gli appetiti stancano e affaticano l'anima. Assomigliano a bambini inquieti e scontenti, che chiedono sempre qualcosa alla mamma e non si contentano mai. Peraltro, come si stanca colui che scava, spinto dalla cupidigia di un tesoro, così si stanca e si affatica l'anima per conseguire ciò che le chiedono gli appetiti. E anche se ottiene quel che vuole, alla fine si stanca sempre, perché non è mai soddisfatta. In fondo, quelle che scava, sono *cisterne*

***screpolate* che *non tengono l'acqua* per spegnere la sete (Ger 2,13). A tale riguardo così si esprime Isaia: *Lassus adhuc sitit, et anima eius vacua est: Langue ancora per sete e si sente vuoto* (Is 29,8), che significa: il suo appetito è insoddisfatto, perciò l'anima che ha appetiti si stanca e si affatica. È come il malato con la febbre: non sta bene finché questa non sparisce, ad ogni istante gli cresce la sete. Si legge, infatti, nel libro di Giobbe: *Cum satiatus fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum*, che vuol dire: *Quando l'anima avrà appagato i suoi appetiti, nel colmo della sua abbondanza si ritroverà più oppressa e appesantita, dentro di essa crescerà l'arsura dell'appetito e così ogni sorta di sciagura le piomberà addosso* (Gb 20,22). L'anima si stanca e si affatica a causa dei suoi appetiti, perché è ferita, mossa e turbata da essi, come i flutti sotto l'azione dei venti. Al pari di quelli, l'anima è turbata senza trovare da nessuna parte o in qualche cosa un momento di riposo. Di tali anime così afferma Isaia: *Cor impii quasi mare fervens: Il cuore del malvagio è come il mare che agitato ribolle* (Is 57,20); e cattivo è chi non vince gli appetiti. L'anima che vuole appagare i suoi appetiti si stanca e si affatica. Somiglia a colui che, avendo fame, apre la bocca per saziarsi di vento, ma invece di saziarsi rimane con più voglia, perché il vento non è il suo cibo. A questo proposito dice Geremia: *In desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*, cioè: *Nell'ardore del suo desiderio aspira l'aria* (Ger 2,24). E subito dopo, per spiegare l'arsura in cui si trova quell'anima, le offre questo consiglio: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti*, che significa: *Bada che il tuo piede*, cioè il tuo pensiero, *non resti scalzo e la tua gola non si inaridisca* (Ger 2,25), ossia preserva la tua volontà dal soddisfare gli appetiti, che generano una più profonda aridità. Come si sente esausto e crolla l'innamorato che vede andare in fumo i suoi progetti proprio nel giorno in cui sperava di realizzarli, così si stanca e si affatica l'anima che cede ai suoi appetiti e li soddisfa, perché le procurano un vuoto maggiore e una fame più acuta. Come si dice comunemente, l'appetito è come il fuoco: cresce se gli si aggiunge legna, ma è destinato a spegnersi appena l'ha consumata.**

7. Ora, la condizione degli appetiti è ancora peggiore. Il fuoco, infatti, si spegne quando si esaurisce la legna, mentre gli appetiti non perdono l'intensità raggiunta quando sono stati soddisfatti, sebbene sia venuto meno il loro oggetto; invece di diminuire, come il fuoco quando si è consumata la legna, restano sfiniti dalla fatica perché la cupidigia è cresciuta e diminuito il cibo. A tale proposito afferma Isaia: *Declinabit ad dexteram, et esuriet; et comedet ad sinistram, et non saturabitur: Dilania a destra, ma è ancora affamato; mangia a sinistra, ma senza saziarsi* (Is 9,19). Coloro, infatti, che non mortificano i loro appetiti, proprio quando si voltano vedono la sazietà, non a loro concessa, dello spirito di soavità di coloro che sono alla destra di Dio; quando, poi, corrono a sinistra, cioè si lasciano andare al piacere di qualche cosa creata, non si saziano affatto, perché mettono da parte l'unica cosa che può saziare e si nutrono di ciò che accresce la loro fame. È chiaro, dunque, che gli appetiti stancano e affaticano l'anima.

CAPITOLO 7

Ove si mostra come l'anima sia tormentata dagli appetiti. Lo si prova anche con paragoni e l'autorità della sacra Scrittura.

1. Vi è una seconda forma di male positivo che gli appetiti provocano nell'anima. Questi la tormentano e l'affliggono, come tormentato è il condannato al supplizio della corda, legato a qualche sostegno, che non trova riposo finché non viene liberato. A tale riguardo afferma Davide: *Funes peccatorum circumplexi sunt me: Le funi dei peccati*, che sono i miei appetiti, *mi hanno stretto da ogni parte* (Sal 118,61). Come è tormentato e afflitto chi si distende nudo su spine e aculei, così è tormentata e afflitta l'anima quando si lascia andare ai suoi appetiti. Questi, infatti, come spine, la feriscono, la pungono, si attaccano ad essa e la torturano. Di essi Davide dice ancora: *Circumdederunt me sicut apes, et exarserunt sicut ignis in spinis: Mi hanno circondato come api, come fuoco che divampa tra le spine* (Sal 117,12). Negli appetiti, infatti, che sono le spine, divampa il fuoco dell'angoscia e del tormento. Come l'agricoltore, spinto dalla cupidigia della messe, pungola e tormenta il bue aggiogato all'aratro, così la concupiscenza affligge l'anima sotto il pungolo dell'appetito per ottenere ciò che vuole. Di ciò abbiamo un esempio molto evidente in quel desiderio che aveva Dalila di sapere in che cosa consistesse la forza di Sansone. La sacra Scrittura dice che lo stancava e lo tormentava tanto da indebolirlo fin quasi alla morte: *Defecit anima eius, et ad mortem usque lassata est* (Gdc 16,16).

2. Quanto più forte è l'appetito, tanto più grande è il tormento per l'anima, cosicché l'uno è proporzionato all'altro; più numerosi sono gli appetiti, più numerosi sono i suoi tormenti. Nell'anima, infatti, si realizza, già in questa vita, ciò che l'Apocalisse dice di Babilonia: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*, cioè: *Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione* (Ap 18,7). È proprio vero che come è tormentato e afflitto chi cade nelle mani del suo nemico, così è tormentata e afflitta l'anima che si lascia trasportare dai suoi appetiti. Di tale realtà abbiamo un'immagine nel libro dei Giudici (16,21). Ivi si legge che il robusto Sansone, prima forte, libero e giudice di Israele, una volta caduto nelle mani dei suoi nemici perse la forza, fu accecato e costretto a girare una macina. Così lo tormentarono e lo fecero soffrire molto. Tale è la sorte dell'anima quando questi nemici, gli appetiti, sono vivi e vittoriosi su di essa; incominciano prima a indebolirla e ad accecarla; poi, come dirò più avanti, l'affliggono e la tormentano, legandola alla macina della concupiscenza; i legami che la tengono avvinta sono i suoi stessi appetiti.

3. Ora, Dio ha pietà delle anime che con tanta fatica e a loro spese cercano di placare la sete e la fame dei loro appetiti nelle cose create. Ad esse dice per bocca di Isaia: *Omnes sitientes, venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite: venite, emite absque argento vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate?* (Is 55,1-2), come a dire: *O voi tutti assetati* di appetiti, *venite all'acqua; chi non ha il denaro* della propria volontà e dei propri appetiti, *venga ugualmente, comprate da me e mangiate: comprate e mangiate senza denaro e senza spesa vino e latte*, cioè la pace e le dolcezze spirituali, *senza il denaro* della propria volontà e senza darmi in cambio interesse né alcun lavoro, come fate per i vostri appetiti. Perché offrite il denaro della vostra volontà *per ciò che non è pane*, che non appartiene cioè allo spirito divino? Perché *mettete il lavoro* dei vostri appetiti *in ciò che non può saziare?*

Venite, ascoltatemi e mangerete il bene che desiderate, e l'anima vostra si rallegrerà nell'abbondanza.

4. Quest'abbondanza significa la liberazione da tutti i piaceri per le cose create, perché queste tormentano l'anima, mentre lo spirito di Dio la vivifica. Quest'invito ci rivolge il Signore in san Matteo: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris* (11,28-29), come a dire: *Voi tutti che siete* tormentati, *afflitti e oppressi* dal peso delle vostre preoccupazioni e dei vostri appetiti, liberatevene, *venite a me, e io vi ristorerò, e troverete per le vostre anime il riposo* che i vostri appetiti vi tolgono. Questi sono certamente un carico pesante, come dice Davide: *Sicut onus grave gravatae sunt super me: Come un grave peso mi opprimono* (Sal 37,5).

CAPITOLO 8

Ove si mostra come gli appetiti oscurano e accecano l'anima.

1. Vi è una terza forma di danno causato dagli appetiti all'anima: l'accecano e annebbiano la ragione. Come i vapori oscurano l'aria e non lasciano filtrare il sole che splende; come lo specchio appannato non può riprodurre limpidamente il volto; o come l'acqua fangosa non lascia vedere la faccia che in essa si specchia, così l'anima prigioniera degli appetiti ha l'intelletto annebbiato: non lascia che il sole della ragione naturale né quello soprannaturale della Sapienza di Dio la investano e la illuminino completamente. Così dice Davide a tale proposito: *Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui, ut viderem: Le mie colpe mi opprimono e non posso più vedere* (Sal 39,13).

2. Nello stesso tempo in cui si offusca l'intelletto, s'intorpidisce anche la sensibilità e la memoria diventa rozza, in una parola s'introduce il disordine nel modo naturale di operare dell'anima. Poiché queste potenze, nelle loro operazioni, dipendono dall'intelletto, quando questo è impedito, esse risultano necessariamente disordinate e sconvolte. Davide, infatti, così si esprime: *Anima mea turbata est valde: L'anima mia è tutta sconvolta* (Sal 6,4), ossia le sue potenze sono nel disordine. Difatti, come ho detto, l'intelletto non ha la capacità di accogliere l'illuminazione della sapienza di Dio, come l'aria cupa non può ricevere la luce del sole. Anche la volontà non è in grado di amare Dio con puro amore, come lo specchio appannato dall'alito non può riflettere nitido il volto cha ha di fronte; meno ancora la memoria offuscata dalle tenebre degli appetiti è in grado di riflettere in sé, con chiarezza, l'immagine di Dio, come l'acqua torbida non può mostrare nitidamente il volto di colui che vi si specchia.

3. Gli appetiti, inoltre, accecano e ottenebrano l'anima perché, in quanto tali, sono ciechi; per parte loro, infatti, non comprendono nulla: devono essere guidati sempre dalla ragione. Così, ogni volta che l'anima si lascia guidare dai suoi appetiti, diventa cieca; assomiglia a colui che vede e si fa guidare da un non vedente, il che equivale a essere entrambi ciechi. Di conseguenza risulta vero quanto il Signore dice nel vangelo di Matteo: *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt: Quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadono in*

un fosso **(Mt 15,14). Giovano poco gli occhi alla farfalletta che, abbagliata dal desiderio della bellezza della luce, si lascia attrarre dalla fiamma. Possiamo ancora aggiungere che chi si nutre degli appetiti è come il pesce abbagliato, al quale la luce funge piuttosto da tenebra che non gli permette di vedere le insidie tesegli dai pescatori. Fa capire molto bene tutto questo Davide rivolgendosi così a un tal genere di persone:** ***Supercecidit ignis, et non viderunt solem*** **(Sal 57,9 Volg.), cioè** ***cadde su di loro il fuoco*** **che riscalda con il suo calore** ***e abbaglia con la sua luce*****. Tutto questo causano gli appetiti nell'anima, accendendo la concupiscenza e abbagliando l'intelletto in modo da non fargli vedere la luce. L'abbagliamento, infatti, è dovuto al fatto che quando si presenta agli occhi una luce diversa, la vista viene così catturata da questa tanto da non vedere più l'altra. Così è dei nostri appetiti: si accostano talmente all'anima da insediarvisi; essa incappa in questa prima luce e se ne nutre in modo da non vedere chiaramente quella della sua ragione, né la vedrà finché non si sottrarrà all'accecamento degli appetiti.**

4. Per questo motivo non si può non deplorare profondamente l'ignoranza di alcune persone che si danno a molte penitenze straordinarie e a molti altri esercizi volontari, convinte che basti questo per arrivare all'unione con la Sapienza divina, mentre poi non si preoccupano affatto di mortificare accuratamente i loro appetiti. Se invece procurassero di impiegare la metà di quegli sforzi in questo lavoro, farebbero più progressi in un mese che non con tutti gli altri esercizi in molti anni. Come, infatti, è necessario lavorare la terra perché porti frutti, altrimenti produrrebbe solo erbacce, così è necessaria la mortificazione degli appetiti perché l'anima progredisca. Altrimenti oso dire che, per progredire nella perfezione e nella conoscenza di Dio e di se stessa, non le giova mai quanto farà, come non produce il seme sparso sulla terra incolta. Di conseguenza l'anima resterà nelle tenebre e nella rozzezza fin quando non avrà smorzato gli appetiti. Questi sono per l'anima come la cateratta o la pagliuzza negli occhi: impediscono di vedere finché non vengono tolte.

5. Davide, per mostrare la cecità degli appetiti, quanto essi impediscano all'anima di vedere la luce della verità e quanto irritino Dio, si esprime in questi termini: ***Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos*** **(Sal 57,10 Volg.), come a dire:** ***Prima che le vostre spine*****, cioè i vostri appetiti,** ***si sentan fatte un roveto, così (Dio) nel suo sdegno li divorerà quasi ancora vivi*****. Quando gli appetiti dell'anima sono ancora vivi e impediscono di comprendere Dio, vengono da lui distrutti in questa vita o nell'altra, con il castigo e la correzione, che avverrà attraverso la purificazione. Dice che li consumerà nella sua ira, perché ciò che si soffre nella mortificazione degli appetiti è punizione per i danni causati all'anima.**

6. Oh, se gli uomini conoscessero tutto il bene della luce divina di cui questa cecità causata dagli affetti e dagli appetiti li priva! Se sapessero in quanti mali e in quanti danni cadono ogni giorno, per non volerli mortificare! Non devono fidarsi della loro buona intelligenza o di altri doni ricevuti da Dio, convinti che qualche affetto o appetito non possa accecare od oscurare e farli cadere a poco a poco in basso. Chi avrebbe detto, infatti, che un uomo tanto saggio e ricco di doni di Dio come Salomone sarebbe arrivato, ormai vecchio, a tanta cecità e debolezza di volontà da erigere altari a numerosi dei e ad adorarli lui stesso (1Re 11,4-8)? Per indurlo a

tanto, bastò la passione per le donne e l'incuria nel mortificare gli appetiti e i piaceri del cuore. Egli stesso dice di sé nell'Ecclesiaste di non aver negato nulla al suo cuore (Qo 2,10). È fuori dubbio che in principio agisse con prudenza, ma si lasciò trascinare dai suoi appetiti, perché non li mortificava affatto, al punto che questi a poco a poco lo accecarono e oscurarono la sua intelligenza, fino a soffocare del tutto quella grande luce di sapienza che Dio gli aveva concesso; e così, ormai vecchio, abbandonò Dio.

7. Ora, se gli appetiti poterono tanto in un uomo che conosceva a fondo la distanza vigente tra il bene e il male, cosa non potranno fare contro la nostra ignoranza se non li mortifichiamo? Ebbene, come disse Dio a Giona parlando dei niniviti, noi non conosciamo la differenza tra la sinistra e la destra (Gio 4,11), e ad ogni istante confondiamo il male con il bene e il bene con il male: ecco cosa siamo capaci di fare da soli! Cosa avverrà, allora, se alla tenebra naturale si aggiungerà l'appetito? Accadrà ciò che dice Isaia: *Palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus: impegimus meridie, quasi in tenebris* (Is 59,10). Il profeta parla di coloro che amano seguire i loro appetiti ed è come se dicesse: *Tastiamo come ciechi la parete, come privi di occhi camminiamo a tastoni; inciampiamo a mezzogiorno come al crepuscolo*. Chi è accecato dall'appetito, anche se posto nella piena luce della verità e del suo dovere, non vede nulla, perché è come se fosse nelle tenebre.

CAPITOLO 9

***Ove si tratta del modo con cui gli appetiti sporcano l'anima. Lo si prova con paragoni e l'autorità della sacra Scrittura*.**

1. La quarta forma di danno che gli appetiti recano all'anima consiste nello sporcarla e macchiarla, così come dice l'Ecclesiastico: *Qui tetigerit picem, inquinabitur, ab ea: Chi maneggia la pece si sporca* (13,1). Ora, chi si compiace di qualche cosa creata è come se toccasse la pece. Occorre notare che il Saggio paragona le cose create alla pece, perché tra l'eccellenza dell'anima e quanto di meglio c'è in tali cose intercorre una differenza maggiore di quella esistente tra il diamante puro o l'oro fino e la pece. Se si versasse della pece bollente sull'oro o su un diamante, essi ne verrebbero subito sporcati e unti, a seconda del calore più o meno elevato della pece. Lo stesso avviene per l'anima che arde di bramosia per qualche cosa creata: ne contrae la sporcizia e le macchie. Per di più, tra l'anima e le altre creature corporee c'è più differenza di quanta ve ne sia tra un liquido cristallino e il fango più denso. Se quel liquido venisse mescolato al fango si insudicerebbe; così si sporca l'anima che si accosta alle cose create, perché rende se stessa simile a dette cose. Come i segni di fuliggine deturpano un volto molto bello e perfetto, così gli appetiti disordinati sporcano e deturpano l'anima che ne è prigioniera, anche se per natura è bellissima e immagine perfetta di Dio.

2. Per questo Geremia, piangendo il danno e la bruttezza che simili attaccamenti disordinati provocano nell'anima, prima ne esalta la bellezza e poi ne deplora la bruttezza con queste parole: *Candidiores sunt nazaraei eius nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt cogniti in plateis: I suoi nazareni*, cioè i capelli dell'anima,

erano più splendenti della neve, più candidi del latte; avevano il corpo più roseo dei coralli, era zaffiro la loro figura. Ora il loro aspetto s'è fatto più scuro della fuliggine, non si riconoscono più per le strade **(Lam 4,7-8). Per capelli intendiamo qui gli affetti e i pensieri dell'anima; se restano nell'ordine stabilito da Dio, cioè in Dio stesso, sono più candidi della neve, più bianchi del latte, più lucidi dell'avorio e più splendenti dello zaffiro. Con queste quattro cose s'intende ogni forma di bellezza e di eccellenza delle cose terrene. Geremia dice che se le operazioni dell'anima – corrispondenti ai nazarei o capelli – sono disordinate e rivolte a un fine opposto alla legge di Dio, cioè utilizzate nelle cose create, la faccia dell'anima, per così dire, diventa più nera del carbone.**

3. Tutto questo male, e anche di più, è causato contro la bellezza dell'anima dagli appetiti disordinati per le cose di questo mondo. Se volessimo parlare espressamente dell'aspetto brutto e sporco al quale gli appetiti riducono l'anima, non troveremmo un luogo, per quanto pieno di ragnatele e di vermi, né un cadavere con tutta la sua deformità, né qualsiasi altra cosa immonda e sporca che si possa immaginare in questa vita, con cui paragonarla. L'anima disordinata, infatti, sebbene per natura sia perfetta come Dio l'ha creata, tuttavia in quanto essere razionale è divenuta brutta, abominevole, sporca, priva di luce, piena di tutte le imperfezioni di cui sto parlando e altre ancora. Un solo appetito disordinato, infatti, come dirò più avanti, sebbene non costituisca materia di peccato mortale, è sufficiente per rendere l'anima tanto schiava, sudicia e brutta che in nessun modo può unirsi a Dio, finché non si purifichi di quell'appetito. Quale sarà, allora, la bruttezza di quella che è tutta disordinata, immersa nelle sue passioni e schiava dei suoi appetiti? Quanto sarà lontana da Dio e dalla sua purezza?

4. Le parole non potrebbero spiegare né tanto meno la ragione comprendere le varie specie d'impurità che i diversi appetiti provocano nell'anima. Se lo si potesse esprimere e farlo comprendere, si rimarrebbe sorpresi e toccati da grande compassione nel constatare come ogni appetito, a seconda della sua qualità e del suo grado d'intensità, lasci la sua impronta e la sua patina d'immondezza e bruttezza nell'anima. Vedremmo anche come gli appetiti, in un disordine sostanzialmente unico, contengano in sé innumerevoli specie di sozzure, maggiori o minori secondo la propria natura. Come l'anima del giusto in un'unica perfezione, cioè nella rettitudine, possiede innumerevoli e ricchissimi doni e molte virtù, diverse e belle ognuna a suo modo, a seconda delle diverse affezioni che la portano a Dio; così l'anima disordinata, trascinata dalle diverse inclinazioni per le cose create, contiene in sé una deplorevole varietà di sozzure e di bassezze che le derivano dai suddetti appetiti.

5. Questa varietà di appetiti è ben raffigurata nel libro di Ezechiele (8,10-16), dove si legge che Dio gli mostrò, dipinti sulle pareti interne del tempio, ogni sorta di rettili che strisciano sulla terra e ogni genere abominevole di animali immondi. Dio disse, allora, a Ezechiele: ***Hai visto, figlio dell'uomo? Vedrai abomini peggiori di questi, che ciascuno compie nella stanza recondita del proprio idolo*****. Poi Dio ordinò al profeta d'inoltrarsi sempre più per vedere nefandezze ancora peggiori. Il profeta racconta di aver visto donne sedute che piangevano Adone, il dio dei loro**

amori. Quando Dio gli ordinò di andare oltre per vedere abominazioni ancora più grandi delle precedenti, vide venticinque anziani con le spalle rivolte al tempio.

6. Le diverse specie animali schifosi e immondi, ritratte nel primo recesso del tempio, raffigurano i pensieri e i concetti che l'intelletto elabora sulle cose vili della terra e su tutte le cose create; queste, così come sono, s'imprimono nel tempio dell'anima, quando se ne ingombra l'intelletto, che è la prima facoltà dello spirito. Le donne che si trovavano più all'interno, nel secondo locale, ove piangevano il dio Adone, simboleggiano gli appetiti, che hanno sede nella seconda potenza dell'anima, cioè nella volontà. Essi stanno piangendo, per così dire, perché bramano ciò a cui la volontà è affezionata, cioè i rettili già rappresentati nell'intelletto. Gli uomini che si trovavano nel terzo locale del tempio, sono le immagini e le rappresentazioni delle cose create, che la terza potenza dell'anima, cioè la memoria, conserva e rimugina dentro di sé. Tali rappresentazioni volgono le spalle al tempio; ciò vuol dire che l'anima, quando con le sue tre potenze si porta totalmente e perfettamente verso qualche essere creato, rivolge le spalle al tempio di Dio, cioè alla sua retta ragione, che non ammette in sé alcuna cosa creata.

7. Quanto è stato detto fin qui è sufficiente per darci un'idea del disordine causato nell'anima dai suoi appetiti. Se, infatti, dovessi trattare nei particolari della bruttezza, pur minore, provocata nell'anima dalle imperfezioni e le loro varietà; o di quella, più grande della precedente, causata dai peccati veniali in tutta la loro varietà; o, infine, di quella prodotta dagli appetiti del peccato mortale, in tutta la loro varietà, che rendono l'anima completamente orrida, non finirei più. Neanche un'intelligenza angelica sarebbe in grado di comprendere la varietà e la moltitudine di queste tre cose. Mi limito a dire, a conferma del mio argomento, che qualsiasi appetito, anche se ha per oggetto la più piccola imperfezione, macchia e sporca l'anima.

CAPITOLO 10

***Ove si mostra come gli appetiti intiepidiscano e indeboliscano l'anima nell'esercizio della virtù*.**

1. La quinta forma di danno provocato dagli appetiti nell'anima consiste nel renderla tiepida e debole a tal punto che non ha più la forza di seguire la virtù e di perseverare in essa. Nel caso, infatti, in cui la forza degli appetiti si divide verso più oggetti, risulta più debole che se fosse concentrata su un oggetto unico; più essa si divide, più s'indebolisce nei riguardi di ogni oggetto. Per questo i filosofi dicono che la virtù unita ha più forza di quella che è divisa. Pertanto, se l'appetito della volontà si disperde verso qualcosa al di fuori della virtù, è chiaro che diverrà più fiacca per praticare la stessa virtù. L'anima che disperde la sua volontà dietro a inezie è come l'acqua che, trovando un varco per scorrere a valle, non cresce verso l'alto, e di conseguenza non serve a nulla. Per questo il patriarca Giacobbe paragonò il figlio Ruben all'acqua versata, perché, nel commettere un certo peccato, aveva lasciato libero corso ai suoi appetiti: *Ti sei versato come l'acqua e non crescerai* (Gn 49,4), come se volesse dirgli: poiché ti sei disperso come l'acqua, seguendo i tuoi appetiti, non crescerai nella virtù. Come l'acqua bollente, se non

viene coperta, facilmente perde il suo calore, o come le specie aromatiche, se lasciate all'aria, perdono a poco a poco la fragranza e la forza del loro profumo, così l'anima non concentrata nell'unico desiderio di Dio perde l'ardore e il vigore della virtù. Aveva ben compreso questa verità Davide, quando, rivolgendosi a Dio, disse: *Fortitudinem meam ad te custodiam: Custodirò la mia forza per te* (Sal 58,10), cioè raccogliendo solo su di te la forza dei miei appetiti.

2. Gli appetiti indeboliscono la forza dell'anima, perché sono per essa come i polloni che crescono attorno all'albero e gli sottraggono vigore, impedendogli di portare molto frutto. Di queste anime il Signore dice: *Vae praegnantibus et nutrientibus in illis diebus!*, cioè: *Guai alle donne incinte e a quelle che allatteranno in quei giorni!* (Mt 24,19), alludendo alla gestazione e al nutrimento degli appetiti. Se questi non verranno mortificati, sottrarranno continuamente forza all'anima e cresceranno per la sua rovina, come i polloni attorno all'albero. Per questo il Signore ci raccomanda: *Siate pronti, con la cintura ai fianchi* (Lc 12, 35), cioè mortificate gli appetiti. Questi, infatti, sono come le sanguisughe che succhiano continuamente il sangue delle vene. Così li chiama l'Ecclesiastico quando dice: *Sanguisughe sono le figlie*, cioè gli appetiti; dicono sempre: *Dammi, dammi* (Pro 30,15).

3. È chiaro, quindi, che gli appetiti non procurano alcun bene all'anima, anzi le tolgono quello che ha. Se non sono mortificati, non si fermano finché non compiono in essa ciò che fanno i figli della vipera: mentre crescono nel suo ventre la mordono e la uccidono, restando essi vivi a prezzo della sua morte. Gli appetiti non mortificati arrivano a tanto: uccidono la vita di Dio nell'anima, perché questa non li ha uccisi per prima. Perciò l'Ecclesiastico dice: *Aufer a me, Domine, ventris concupiscentias et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me: Togli da me le intemperanze del ventre e i desideri della libidine non abbiano potere su di me* (Sir 23,6); infatti quel che vive nell'anima sono gli appetiti.

4. Anche se non arrivano a tanto, è tuttavia cosa degna di compassione il considerare lo stato in cui gli appetiti riducono l'anima e quanto la rendono insopportabile a se stessa, insensibile verso il prossimo, tarda e pigra nelle cose di Dio. Non esiste, infatti, umore cattivo che renda al malato il camminare così pesante difficoltoso o il mangiare così disgustoso, quanto l'appetito delle cose create appesantisce e rattrista l'anima nell'esercizio della virtù. Abitualmente, il motivo per cui molte anime non hanno zelo e costanza nell'acquistare la virtù è che coltivano appetiti e affetti non puri nei riguardi di Dio.

CAPITOLO 11

Ove si prova quanto sia necessario all'anima, per raggiungere l'unione divina, liberarsi da tutti gli appetiti, anche se minimi.

1. Mi sembra che da tempo il lettore desideri chiedermi se per giungere a questo sublime stato di perfezione sia prima necessario aver mortificato completamente tutti gli appetiti, piccoli e grandi, o se basti mortificarne alcuni trascurandone altri, almeno quelli che sembrano meno pericolosi. Sembra, infatti, un'impresa molto

difficile e ardua che l'anima possa arrivare a tanta purezza e nudità da escludere ogni desiderio e affezione per qualche cosa.

2. Rispondo premettendo che non tutti gli appetiti sono ugualmente nocivi e ostacolanti il progresso dell'anima. Mi riferisco agli appetiti volontari, perché quelli naturali impediscono poco o nulla l'unione con Dio, purché non sia dato loro il consenso o non vadano oltre i limiti di moti spontanei. Chiamo naturali e spontanei quei moti ai quali la volontà, illuminata dalla ragione, non partecipa né prima né dopo gli atti. Eliminarli o mortificarli totalmente in questa vita è impossibile. Anche se non sono del tutto mortificati, non impediscono all'anima di giungere all'unione divina. Possono, infatti, essere ben presenti nella natura umana e ciò nonostante l'anima, nella sua sfera razionale, può esserne completamente libera. Anzi potrà accadere che talvolta l'anima sia con la volontà assorta in profonda orazione di quiete, mentre essi si manifestano nella parte sensitiva dell'uomo, alla quale, però, non partecipa la sfera razionale, che è in preghiera. L'anima, invece, che vuol pervenire all'unione perfetta con Dio, deve eliminare e disfarsi di tutti gli appetiti volontari, anche se piccoli, sia di quelli più gravi che conducono al peccato mortale, sia di quelli meno gravi che spingono al peccato veniale, sia di quelli meno gravi ancora che portano alle imperfezioni. Questo perché lo stato di tale unione consiste nel trasformare la volontà dell'anima in quella di Dio, in modo tale che in essa non vi sia nulla di contrario al volere di Dio, ma tutto, in tutti i suoi atti, sia voluto unicamente da Dio.

3. Per questo motivo affermo che in tale stato le due volontà, quella divina e quella umana, s'identificano, sono insieme volontà di Dio e dell'anima. Pertanto, se quest'anima desiderasse qualcosa d'imperfetto che Dio non può volere, verrebbe meno quell'unione di volontà, perché essa vorrebbe ciò che Dio non vuole. È chiaro, quindi, che per giungere a unirsi perfettamente con Dio, per mezzo dell'amore e della volontà, l'anima deve liberarsi anzitutto di ogni appetito volontario, per piccolo che sia. Occorre, cioè, che la volontà non acconsenta avvertitamene e consapevolmente a imperfezione alcuna e giunga ad avere la forza e la libertà di poterlo fare, qualora se ne accorga. Dico consapevolmente, perché se l'anima non avverte l'appetito, non lo riconosce o non è in suo potere, allora potrà cadere in imperfezioni, in peccati veniali e negli appetiti naturali di cui ho già parlato. Di queste mancanze involontarie e non avvertite sta scritto: *Il giusto cade sette volte al giorno e si rialza* (Pro 24,16). Quanto agli appetiti volontari, che sono peccati veniali deliberati, ne basta, ripeto, uno solo, anche se minimo, non mortificato per impedire l'unione divina. Mi riferisco qui all'abitudine non mortificata e non a qualche atto proveniente da passioni diverse, che non reca gran danno quando le abitudini sono mortificate. L'anima, però, deve liberarsi altresì da questi atti sporadici, perché anch'essi derivano da abitudini imperfette. Le abitudini imperfette volontarie, se non vengono mai vinte, non solo impediscono l'unione, ma a lungo andare anche il progresso nella perfezione.

4. Queste imperfezioni abituali sono l'abitudine diffusa di parlare molto, un tenue attaccamento a qualcosa che non ci si decide mai a superare, come, per esempio, a una persona, a un vestito, a un libro, alla cella, a un determinato cibo o a piccole chiacchiere e soddisfazioni, per il piacere di gustare le cose, di sapere, di ascoltare o cose simili. Ciascuna di queste imperfezioni, a cui l'anima si è attaccata,

facendone l'abitudine, ne danneggiano la crescita e il progresso nella virtù molto più che se cadesse ogni giorno in molte altre imperfezioni e peccati veniali non derivanti da un'abitudine cattiva. Finché dura quest'abitudine, infatti, è impossibile che l'anima possa progredire nella perfezione, anche se commettesse imperfezioni di poco conto. Poco importa che un uccello sia legato a un filo sottile o grosso; anche se sottile, finché sarà legato, è come se fosse grosso, perché non gli consentirà di volare. È vero che è più facile spezzare il filo sottile; ma anche se facile, finché non lo spezza, non vola. Così accade all'anima che è attaccata a qualcosa: anche se possiede molte virtù, non arriverà mai alla libertà dell'unione divina. L'appetito o l'attaccamento dell'anima ha le stesse proprietà della remora che, pur essendo un pesce molto piccolo, se riesce ad attaccarsi alla nave, la tiene frenata al punto da impedirle di navigare e di arrivare al porto. È una pena vedere alcune anime che, come navi cariche di tesori, sono ricche di opere buone, di esercizi di pietà, di virtù e di doni divini, ma non progrediscono né arrivano al porto della perfezione, perché non hanno il coraggio di disfarsi di un piccolo gusto, di un attaccamento o di un'affezione, che è la stessa cosa. Basterebbe che con un volo ardito spezzassero quel filo di attaccamento e si liberassero dalla remora dell'appetito.

5. È molto deplorevole che, avendole Dio aiutate a spezzare legami più grossi relativi ad affezioni che conducevano al peccato e alla vanità, queste anime, per non staccarsi da un'inezia che Dio chiede di vincere per amor suo, non riescano a raggiungere un bene così grande. Eppure si tratta solo di un filo o di un capello. Il peggio è che, a causa di quell'affetto, non solo non progrediscono, ma tornano indietro, perdendo ciò che in tanto tempo e a prezzo di grande fatica avevano guadagnato. Si sa, infatti, che in questo cammino non andare avanti equivale a tornare indietro e non guadagnare è come perdere. Questo è quanto ha voluto insegnarci il Signore, quando dice: *Chi non è con me è contro di me e chi non raccoglie con me disperde* (Mt 12,30). Chi non ha cura di riparare anche la più piccola screpolatura del vaso, perderà tutto il liquido in esso contenuto. Ce lo ha insegnato bene l'Ecclesiastico, quando afferma: *Chi disprezza il poco, cadrà presto* (Sir 19,1); e ancora: *Con una scintilla di fuoco si riempie il braciere* (Sir 11,32). Basta un'imperfezione per chiamarne un'altra e altre ancora; quasi mai si vedrà un'anima negligente nel vincere un appetito disordinato, la quale non ne abbia molti altri derivanti dalla stessa negligenza e imperfezione che dimostra in tale appetito. Così facendo, andrà di male in peggio. Ho visto molte persone, alle quali Dio aveva fatto la grazia di avanzare molto nel distacco e nella libertà, perdere a poco a poco lo spirito e il gusto di Dio, la santa solitudine, la gioia e l'assiduità nelle pratiche di pietà, fino a perdere tutto, soltanto perché avevano incominciato a lasciarsi vincere da un piccolo attaccamento, un'affezione, una conversazione o un'amicizia, sotto il pretesto di bene. Tutto questo perché non troncarono fin dall'inizio quel gusto o appetito sensibile, non custodendo così il loro cuore per Dio solo.

6. In questo cammino è necessario andare sempre avanti per poter raggiungere la meta, cioè estirpare continuamente i propri appetiti e mai fomentarli; finché non ci si decide a eliminarli tutti, non si raggiungerà il traguardo. Come il legno non si trasforma in fuoco se gli manca un solo grado di calore richiesto, così l'anima non si trasformerà in Dio a causa di una sola imperfezione, anche se più piccola di un

appetito volontario. Come dirò più avanti nella notte della fede, l'anima ha una sola volontà. Se essa la ingombra o l'applica con l'affetto per qualcosa, non rimane libera, integra, sola e pura, elementi indispensabili per attingere la trasformazione in Dio.

7. A tale proposito ci viene detto nel libro dei Giudici: l'angelo venne dai figli di Israele e, dopo averli rimproverati perché non avevano sterminato la nazione nemica, anzi si erano alleati con alcuni di loro, annunziò che Dio li avrebbe lasciati in mezzo a loro come nemici, perché fossero occasione d'inciampo e di perdizione (Gdc 2,2-3). Con alcune anime Dio ha fatto proprio così: le ha tolte dal mondo, ha ucciso i giganti dei loro peccati e sterminato la moltitudine dei loro nemici, cioè le occasioni pericolose che avevano nel mondo, facendole entrare con maggior libertà in questa terra promessa dell'unione divina. Malgrado ciò, esse stringono amicizia e alleanza con il popolo minuto delle imperfezioni che non riescono mai a mortificare completamente. Per questo il Signore, adirato, le lascia sempre più in preda ai loro appetiti.

8. Anche nel libro di Giosuè abbiamo una figura di quanto sto dicendo. Quando gli ebrei stavano per impadronirsi della terra promessa, Dio ordinò loro di distruggere la città di Gerico in modo da non lasciare in vita alcun essere che vi abitava, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, compresi gli animali; ingiunse, altresì, di non prendere né tanto meno desiderare il bottino catturato (Gs 6,17-21). Questo ci permette di capire che, per entrare nell'unione divina, tutto ciò che vive nell'anima, poco o molto che sia, piccolo o grande, deve morire; anzi l'anima deve liberarsi dal desiderio di tutto questo, distaccandosene al punto di essere completamente estranea a tutto ciò. Anche san Paolo, nella lettera ai Corinzi, c'insegna tale verità: *Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; coloro che piangono come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano come se non possedessero; quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno* (1Cor 7,29-31). Ecco quanto ci dice l'Apostolo, insegnandoci come dobbiamo tener distaccata l'anima da tutte le cose, per andare a Dio.

CAPITOLO 12

Ove si risponde a un'altra domanda, dicendo quali sono gli appetiti sufficienti a provocare nell'anima i suddetti danni.

1. Potrei dilungarmi molto su questa materia della notte dei sensi, analizzando ancora altri danni che causano gli appetiti, non solamente sotto gli aspetti già considerati, ma altresì sotto molti altri. Tuttavia, per lo scopo che mi sono prefisso, basta quanto è stato detto. Mi sembra, infatti, d'aver spiegato sufficientemente perché la mortificazione degli appetiti si chiami notte e quanto sia opportuno entrare in essa per andare a Dio. Per concludere questa parte, rimane solo da risolvere qualche dubbio che potrebbe sorgere nella mente del lettore su ciò che ho detto, prima di affrontare il modo di entrare in questa notte.

2. Anzitutto ci si potrebbe chiedere se basti un qualsiasi appetito a produrre e causare nell'anima i due mali sopracitati, cioè quello privativo, che priva l'anima della grazia di Dio, e quello positivo, che provoca in essa i cinque danni principali, dei quali, appunto, ho parlato. In secondo luogo ci si potrebbe chiedere se sia sufficiente qualsiasi appetito, per quanto piccolo e di qualsiasi genere, a causare tutti questi cinque danni insieme, oppure se alcuni appetiti causino determinati danni, e altri danni diversi; per esempio, se alcuni causino tormento, altri stanchezza, altri tenebra, ecc.

3. Per rispondere al primo dubbio circa il danno positivo, dico che solo gli appetiti volontari, aventi per oggetto il peccato mortale, possono privare l'anima di Dio e lo fanno totalmente. Essi, infatti, privano l'anima della grazia in questa vita e nell'altra della gloria, cioè del possesso di Dio. Al secondo dubbio rispondo affermando che sia gli appetiti in materia di peccato mortale sia quelli volontari in materia di peccato veniale o di imperfezione sono sufficienti a provocare nell'anima tutti questi danni positivi insieme. Li chiamo positivi, sebbene in un certo senso siano privativi, perché si riferiscono all'anima che si volge alle cose create, come il privativo di riferisce al suo allontanamento da Dio. Ma c'è una differenza: gli appetiti, aventi per oggetto il peccato mortale, causano cecità totale, tormento, sporcizia e debolezza, ecc.; mentre quelli aventi per oggetto i peccati veniali o l'imperfezione non causano questi mali in forma assoluta e in sommo grado, perché non privano l'anima della grazia, da cui dipende la loro presenza. La morte della grazia è, infatti, la vita degli appetiti. Tuttavia essi provocano nell'anima qualcosa di tali mali gradualmente, a mano a mano che diminuisce in essa la grazia. In questo modo, più un appetito riduce l'azione della grazia, più grave è il tormento, la cecità e l'impurità che procura all'anima.

4. Va notato, però, che, sebbene ciascun appetito causi tutti questi mali che ho chiamato positivi, tuttavia ve ne sono alcuni che ne provocano uno in modo principale e diretto, dal quale poi derivano tutti gli altri. Sebbene sia vero che un appetito sensuale causi tutti questi mali, è altrettanto vero che principalmente e propriamente esso insudicia l'anima e il corpo. Tutti questi danni li provoca anche l'appetito dell'avarizia, ma principalmente e direttamente esso genera afflizione. Allo stesso modo, sebbene un appetito di vanagloria, come gli altri, sia causa di tutti quegli effetti, principalmente e direttamente, però, esso provoca tenebre e cecità. Infine, sebbene un appetito di gola generi i suddetti mali, principalmente provoca tiepidezza nella virtù. Lo stesso vale per gli altri appetiti.

5. Qualsiasi atto volontario degli appetiti produce, dunque, nell'anima tutti questi effetti insieme, perché è direttamente contrario agli atti di virtù che producono nell'anima gli effetti contrari. Come un atto di virtù produce nell'anima e genera allo stesso tempo soavità, pace, consolazione, luce, purezza e forza, così un appetito disordinato causa tormento, fatica, stanchezza, cecità e debolezza. Tutte le virtù crescono quando se ne pratica una, e tutti i vizi, insieme agli effetti da essi lasciati nell'anima, crescono con l'aumentare di uno di essi. E sebbene nel momento in cui si soddisfa quell'appetito non si riescano a vedere tutti questi mali, perché il piacere provato non lo consente, tuttavia prima o poi se ne avvertono le conseguenze. Tale verità viene chiaramente insegnata nell'Apocalisse, quando l'angelo comanda a san Giovanni di mangiare un libro, che gli sembrò dolce nella

bocca e amaro nelle viscere (Ap 10,9-10). Infatti, quando l'appetito viene soddisfatto è dolce e sembra buono, ma dopo se ne avvertono i suoi amari effetti. Questo lo può ben dire chi si lascia trasportare dalle passioni. Non ignoro, tuttavia, che esistono persone tanto cieche e insensibili da non sentire tale amarezza, perché, non curandosi di andare a Dio, non si preoccupano degli ostacoli che li separano da lui.

6. Qui non tratterò degli appetiti secondo natura, che sono involontari, né dei pensieri che rimangono allo stadio di moti primi, né di altre tentazioni alle quali non si acconsente, perché tutti questi non recano nessuno dei mali suddetti all'anima. La persona che li subisce, a causa della passione e del turbamento che in quel momento le provocano, può pensare che la stiano sporcando e accecando, ma non è così; anzi, le procurano i vantaggi contrari. Opponendo resistenza ad essi, infatti, acquista fortezza, purezza, luce, consolazione e molti altri beni, secondo quanto il Signore ha insegnato a san Paolo: *La virtù si manifesta pienamente nella debolezza* (2Cor 12,9). Quanto agli appetiti volontari, essi provocano tutti i mali di cui abbiamo parlato e molti altri. Per questo la preoccupazione principale dei maestri di spirito è quella di mortificare nei loro discepoli qualsiasi appetito, invitandoli a privarsi della soddisfazione dei loro desideri, per liberarli da una miseria così grande.

CAPITOLO 13

Ove si tratta del comportamento che l'anima deve seguire per entrare in questa notte dei sensi.

1. Non mi resta, ora, che offrire alcune norme, perché l'anima sappia e possa entrare in questa notte dei sensi. A tale proposito, occorre sapere che l'anima abitualmente entra in questa notte dei sensi in due modi: uno attivo e l'altro passivo. Quello attivo comprende tutto ciò che l'anima può fare e fa da sola per entrare nella notte. Ne tratterò subito nelle norme che seguiranno. Quello passivo, invece, si verifica quando l'anima non fa nulla da sé, ma resta passiva all'azione di Dio. Di questa tratterò nel libro quarto, quando si parlerà dei principianti. E poiché là, a Dio piacendo, darò molti suggerimenti ai principianti, secondo le molte imperfezioni in cui abitualmente cadono lungo questo cammino, qui non mi dilungo. Del resto, questo non è il luogo più opportuno per dare tali suggerimenti, perché qui ci occupiamo di conoscere solo i motivi per cui questo passaggio si chiami notte, in che cosa essa consista e in quante parti si divida. Perché la mia esposizione non appaia troppo breve e poco utile alle anime, proporrò loro alcuni mezzi o norme necessarie per esercitarsi in questa notte degli appetiti. Ho voluto fornirli qui di seguito in forma succinta. Lo stesso farò alla fine delle altre due parti o cause di questa notte, di cui mi propongo di trattare con l'aiuto di Dio.

2. I suggerimenti seguenti, necessari per vincere gli appetiti, sebbene siano brevi e pochi, sono, a mio avviso, molto utili ed efficaci quanto concisi. Chi, dunque, volesse davvero metterli in pratica, non ne avrà bisogno di altri, perché questi li comprendono tutti.

3. In primo luogo, occorre coltivare un costante desiderio d'imitare Cristo in ogni azione, conformandosi alla sua vita, sulla quale bisogna riflettere per saperla imitare e per comportarsi come lui si comporterebbe.

4. In secondo luogo, per ben riuscire in quest'intento, occorre rinunciare a qualsiasi piacere che si presenti ai sensi, che non sia unicamente a onore e gloria di Dio. Occorre liberarsene per amore di Gesù Cristo, che in questa vita non ebbe né cercò altro piacere che fare la volontà del Padre suo, che egli chiamava suo cibo e sua bevanda (Gv 4,34). Se, per esempio, si presenta un'occasione di ascoltare con piacere cose che non servono al servizio e all'onore di Dio, si rinunzi al gusto di ascoltarle. Se, poi, si offre il piacere di guardare cose che non aiutano ad amare di più Dio, si reprima il desiderio di guardarle. Ci si comporti allo stesso modo nel parlare, nel compiere qualche altra azione o nel soddisfare qualche altro senso, per quanto sarà possibile. Se ciò non fosse possibile, basta non assaporarne il gusto delle cose che non si possono evitare. In questo modo, occorre mortificare e liberare i sensi dalle soddisfazioni, come se li si lasciasse al buio. Così facendo, in breve tempo si progredirà molto.

5. Per mortificare e placare le quattro passioni naturali, che sono la gioia, la speranza, il timore e il dolore, dalla cui concordia e pacificazione derivano questi e altri beni, è rimedio efficace, fonte di grande merito e causa di grandi virtù mettere in pratica quanto segue.

6. Procuri l'anima di tendere sempre:

non al più facile, ma al più difficile;
non al più saporito, ma al più insipido;
non al più piacevole, ma al più disgustoso;
non al riposo, ma alla fatica;
non al conforto, ma allo sconforto;
non al più, ma al meno;
non al più alto e pregevole, ma al più vile e spregevole;
non a voler qualcosa, ma a non voler nulla;
non alla ricerca del meglio nelle cose terrene, ma al peggio, e desiderare in tutto nudità, vuoto e povertà di quanto v'è al mondo per amore di Cristo.

7. Occorre che l'anima abbracci di cuore queste norme e procuri di addestrarvi la volontà. Se, infatti, le metterà in pratica, in brevissimo tempo troverà in esse gran diletto e consolazione, e agirà con ordine e discrezione.

8. Per entrare nella notte dei sensi è sufficiente eseguire bene quanto ho detto. Ciò nonostante, per offrire più ampie spiegazioni, proporrò un'altra sorta di esercizi che insegnano a mortificare *la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita*, cose che secondo san Giovanni, regnano nel mondo (1Gv 2,16) e dalle quali derivano tutti gli altri appetiti.

9. Anzitutto, l'anima cerchi di lavorare al disprezzo di sé e di desiderare che lo facciano anche gli altri; questa pratica va contro la concupiscenza della carne. In secondo luogo, cerchi di parlare in proprio disprezzo e desiderare che anche gli altri si comportino allo stesso modo; questa pratica va contro la concupiscenza

degli occhi. In terzo luogo, cerchi di pensare umilmente di sé fino al proprio disprezzo e di desiderare che anche gli altri facciano lo stesso; questa pratica va contro la superbia della vita.

10. A conclusione di questi suggerimenti e di queste norme, è opportuno riportare qui quei versi scritti sotto il disegno della *Salita del Monte*, riprodotto nelle pagine immediatamente prima di quest'opera. Essi racchiudono la dottrina per salire al suo vertice, cioè all'unione divina. Sebbene sia vero che ivi si parla del lavoro spirituale e interiore dell'anima, s'insegna anche a mortificare lo spirito d'imperfezione nel suo aspetto sensibile ed esteriore, come si può vedere nelle due vie poste ai lati del sentiero della perfezione. È in quest'ultimo senso che qui li intendiamo. Nella seconda parte di questa notte, invece, li interpreteremo in senso spirituale.

11. I versi dicono così:

Per poter gustare il tutto,
non cercare il gusto in nulla.
Per poter possedere il tutto,
non voler possedere nulla.
Per poter essere tutto,
non voler essere nulla.
Per poter conoscere il tutto,
non voler sapere nulla.
Per raggiungere ciò che ora non godi,
devi passare per dove non godi.
Per arrivare a ciò che non sai,
devi passare per dove non sai.
Per arrivare al possesso di ciò che non hai,
devi passare per dove non hai.
Per giungere a ciò che non sei,
devi passare per dove non sei.

METODO PER NON OSTACOLARE IL TUTTO

12. ***Se ti fissi su qualcosa,***
tralasci di slanciarti verso il tutto.
Se vuoi giungere per davvero al tutto,
devi rinnegarti totalmente in tutto.
E qualora giungessi ad avere il tutto,
devi possederlo senza voler nulla.
Se vuoi possedere qualcosa nel tutto,
non hai il tuo unico tesoro in Dio.

13. In questa nudità la persona spirituale trova pace e riposo. Non desiderando nulla, nulla l'appesantisce nell'ascesa verso l'alto, nulla la sospinge verso il basso, perché è al centro della sua umiltà. Quando, invece, brama qualcosa, proprio per questo si affatica.

CAPITOLO 14

Ove si spiega il secondo verso della strofa:

Con ansie, dal mio amor tutta infiammata.

1. Ho già spiegato il primo verso di questa strofa, che parla della notte dei sensi; ho pure detto che cosa intendere per notte dei sensi e perché si chiama notte. Si è parimenti indicato l'ordine e il comportamento da seguire per entrare attivamente in essa. Ora è il momento di trattare delle sue proprietà e dei suoi effetti meravigliosi, contenuti nei versi successivi di detta strofa. Perciò, come ho promesso nel Prologo, citerò e spiegherò brevemente questi versi; poi passerò al libro II, che tratta dell'altra parte di questa notte, cioè della notte dello spirito.

2. L'anima afferma, dunque che *con ansie* e *dall'amor tutta infiammata*, attraverso la notte oscura del senso, giunse all'unione con l'Amato. In realtà, per vincere tutti gli appetiti e mortificare le attrattive di tutte le cose create, per amore e affetto delle quali la volontà è solita accendersi allo scopo di goderne, era necessaria un'altra fiamma di un amore superiore, che è quello del suo Sposo. Riponendo in lui la propria gioia e la propria forza, trova vigore e costanza per negare facilmente tutti gli altri amori. Per vincere la forza degli appetiti sensibili, non basta all'anima il semplice amore per il suo Sposo; deve altresì ardere d'amore e stare in ansia per lui. Accade, infatti, come testimonia l'esperienza, che la sensibilità è talmente attratta verso le realtà sensibili da tante ansie di appetito che se la parte spirituale non è infiammata da un amore ancora più forte verso le realtà spirituali, non potrà spezzare il giogo della natura, né entrare in questa notte dei sensi, né avere il coraggio di starsene all'oscuro di tutte le cose, privandosi del loro piacere.

3. Non è possibile né opportuno dire in questo luogo quali e quanti siano i desideri d'amore che le anime nutrono agli inizi di questo cammino di unione; quali siano le attenzioni e gli espedienti da loro adoperati per uscire dalla propria casa, cioè dalla propria volontà, nella notte della mortificazione dei loro sensi; e, infine, quanto le ansie dello Sposo rendano facili, dolci e piacevoli le fatiche e i pericoli di questa notte. Poiché è meglio meditare e sperimentare tali cose più che descriverle, passerò alla spiegazione degli altri versi nel capitolo che segue.

CAPITOLO 15

***Ove si spiegano gli altri versi della strofa*:**

Oh, sorte fortunata!,
uscii, né fui notata,
stando la mia casa al sonno abbandonata.

1. L'anima ricorre a una metafora per indicare la triste situazione di schiavitù in cui essa giace; così reputa *sorte fortunata* quella di chi riesce a liberarsene senza che nessuno dei carcerieri glielo impedisca. Difatti, dopo il peccato originale, l'anima è veramente come prigioniera in questo corpo mortale, soggetta alla passione e agli appetiti naturali. Essa considera *sorte fortunata* l'essersi liberata dal

loro dominio senza esser veduta, cioè senza che passione o appetito alcuno glielo abbia impedito o l'abbia trattenuta.

2. A questo scopo le è giovato entrare nella notte oscura, cioè privarsi di tutti i gusti e mortificare tutti i suoi appetiti, come ho detto. Quando aggiunge: *stando la mia casa al sonno abbandonata*, vuol dire che la casa, cioè la parte sensitiva, sede di tutte le passioni, è tutta addormentata, perché le ha vinte e tenute a freno. Ma fino a quando le passioni non sono assopite per mezzo della mortificazione della sensibilità, e la stessa sensibilità non è lasciata in pace da quelle, in modo da non fare alcuna guerra allo spirito, l'anima non può giungere alla vera libertà né godere l'unione con il suo Amato.

LIBRO II

della Salita del monte Carmelo, in cui si parla del mezzo immediato per giungere all'unione con Dio, cioè della fede, e altresì della seconda parte della notte, chiamata notte dello spirito. Di essa si tratta nella seconda strofa.

CAPITOLO 1

Seconda strofa

> ***Al buio e più sicura,***
> ***per la segreta scala, travestita,***
> ***oh, sorte fortunata!,***
> ***al buio e ben celata,***
> ***stando la mia casa al sonno abbandonata.***

1. In questa seconda strofa l'anima canta la *sorte fortunata* che le è toccata nel liberare lo spirito da ogni imperfezione e da ogni brama di appropriarsi dei beni spirituali. La sua sorte è stata tanto più felice in quanto ha incontrato maggiori difficoltà per addormentare la casa nella parte spirituale ed entrare in questa oscurità interiore, che è privazione spirituale di ogni cosa, tanto sensitiva che immateriale, appoggiandosi solo alla pura fede e per mezzo di essa salire fino a Dio. La fede viene qui chiamata *segreta scala*, perché tutti i suoi gradini o articoli di fede che essa contiene sono segreti e nascosti tanto ai sensi quanto all'intelletto. L'anima, dunque, all'oscuro di ogni luce naturale dei sensi e dell'intelletto, oltrepassa i limiti della sua natura e ragione per salire questa divina scala della fede; attraverso questa giunge a penetrare fin nelle profondità di Dio. L'anima dice che procedeva *travestita*, perché, salendo per mezzo della fede, il suo costume, la veste e il portamento umano si erano cambiati in divino travestimento. Tale trasformazione le consentiva di non essere riconosciuta né trattenuta dalle realtà temporali né da quelle della ragione e nemmeno dal demonio, poiché nulla di tutto questo può danneggiare chi cammina nella fede. Ma c'è di più. L'anima è talmente protetta, nascosta e al sicuro da tutti gli inganni del demonio da poter camminare veramente – come dice in questo verso – *al buio e ben celata*, cioè senza essere vista dal demonio, per il quale la luce della fede è densa tenebra. Possiamo, dunque, affermare che l'anima che procede alla luce della fede avanza al riparo e nascosta agli occhi del demonio, come si vedrà più chiaramente in seguito.

2. Essa afferma, perciò, di essere uscita *al buio e più sicura*. Chi ha la fortuna di poter camminare tra le oscurità della fede e, come un cieco, assume questa per guida, si libera da tutte le rappresentazioni naturali e dai ragionamenti spirituali, procedendo molto sicuro, come già ho detto. L'anima aggiunge che entrò in questa notte dello spirito, *stando la* sua *casa al sonno abbandonata*. Ciò vuol dire che quando l'anima giunge all'unione con Dio, ha messo a tacere la sua parte spirituale e razionale: le sue potenze naturali sono inattive, sopiti gli impeti e le ansie dei sensi nella parte spirituale. Per questo motivo, qui non dice che uscì con *ansie*, come nella prima notte dei sensi, perché, per entrare in essa e spogliarsi di ciò che

appartiene ai sensi, occorreva che avesse sperimentato ansie di amore sensibile per poterne uscire; invece, per placare definitivamente la casa dello spirito, si richiede di consolidare nella pura fede le sue potenze, le sue attrattive e tutti gli appetiti spirituali. Fatto questo, l'anima si unisce all'Amato in un'unione piena di semplicità, purezza, amore e somiglianza.

3. Occorre notare che nella prima strofa, parlando della parte sensitiva, l'anima dice che uscì in una notte oscura: mentre qui, ove si tratta della parte spirituale, afferma che uscì *al buio*, perché le tenebre dello spirito sono più dense, proprio come il buio è tenebra più profonda dell'oscurità della notte. Difatti, per quanto fonda possa essere una notte, tuttavia si scorge qualcosa, mentre al buio non si vede nulla. Così nella notte dei sensi c'è ancora qualche luce, perché operano, senza essere accecati, l'intelletto e la ragione. Nella notte dello spirito, ossia nella fede, invece, vi è totale privazione di luce sia nell'intelletto che nei sensi. Per questo motivo l'anima afferma che camminava *al buio e più sicura*, cosa che non faceva nell'altra notte. Quanto meno essa si affida alle sue capacità naturali, tanto più avanza sicura, perché procede nella fede. Ciò è quanto verrà esposto diffusamente in questo libro II. Sarà, perciò, necessario che il devoto lettore ponga attenzione, perché in esso dirò cose molto importanti circa il vero spirito. E sebbene queste verità presentino qualche difficoltà a essere comprese, tuttavia esse sono collegate così bene tra loro che la conoscenza di una parte apre alla comprensione delle altre, in modo che si possa capire tutto molto bene.

CAPITOLO 2

Ove si comincia a parlare della seconda parte o causa della notte, che è la fede. Con due argomenti si prova che questa è più oscura della prima e della terza

1. Ora è il momento di trattare della seconda parte di questa notte, cioè della fede. Questa è, come ho detto, il meraviglioso mezzo per arrivare al fine che è Dio, che, a sua volta, costituisce per l'anima la terza causa o parte di questa notte. La fede, infatti, in quanto mezzo, può essere paragonata alla mezzanotte. Si può allora dire che per l'anima questa parte della notte è più oscura della prima e, in un certo senso, della terza. La prima, infatti, cioè la notte dei sensi, è paragonata alla prima parte della notte, quando scompaiono dalla vista tutti gli oggetti materiali, senza però che la luce scompaia del tutto, come accade invece a mezzanotte. La terza parte, che corrisponde all'aurora, quando ormai si è prossimi alla luce del giorno, non è così oscura come la mezzanotte, perché precede immediatamente l'irradiazione e lo splendore della luce diurna ed è paragonata a Dio. Infatti, da un punto di vista naturale, è pur vero che Dio per l'anima è come una notte oscura quanto la fede. Tuttavia, allorché l'anima ha attraversato queste tre parti naturali della notte, Dio comincia a illuminarla soprannaturalmente con i raggi della sua luce. È l'inizio dell'unione perfetta che si realizza al termine della terza notte, ragion per cui si può dire che questa sia meno oscura delle altre.

2. La notte della fede è ancora più oscura della prima, perché, mentre questa riguarda la parte inferiore, cioè i sensi dell'uomo, e per conseguenza è più esterna, quella della fede riguarda la parte superiore o razionale dell'uomo. Questa è,

quindi, più interiore e più oscura, perché priva l'anima della luce della ragione o, per meglio dire, l'acceca. A buon diritto, perciò, è paragonata alla mezzanotte, che è la parte culminante e più buia della notte.

3. Ora devo provare come questa seconda parte, cioè la fede, sia una notte per lo spirito, come la prima lo è per i sensi. Parlerò, poi, degli ostacoli che la fede incontra e come l'anima debba disporsi attivamente per entrare in essa. Del suo aspetto passivo, cioè di quanto Dio faccia per introdurla in questa notte, senza il concorso dell'anima, tratterò a suo luogo, cioè nel libro terzo.

CAPITOLO 3

Ove si dimostra con argomenti, autorità e figure della sacra Scrittura come la fede sia una notte oscura per l'anima.

1. I teologi affermano che la fede è un abito certo e oscuro dell'anima. È abito oscuro perché induce a credere verità rivelate da Dio stesso, che sono al di sopra di ogni luce naturale e superano oltre misura ogni umana comprensione. Ne consegue che la luce eccessiva della fede è per l'anima profonda oscurità, perché il più assorbe e vince il meno, come la luce del sole eclissa qualsiasi altra luce, al punto che questa scompare quando quella risplende vincendo la nostra potenza visiva. In tal modo questa rimane piuttosto accecata e priva della vista, perché la luce che riceve è sproporzionata ed eccessiva. Allo stesso modo la luce della fede, per sua natura ha come oggetto solo la scienza naturale. Tuttavia l'anima è in grado di accogliere quella soprannaturale, qualora il Signore voglia elevarla a tale ordine.

2. Ne consegue che l'intelletto, di per sé, può conoscere solo per via naturale, cioè solo ciò che raggiunge attraverso i sensi. Ma a tale scopo esso ha bisogno dei fantasmi e delle immagini offertigli dagli oggetti realmente presenti o che a loro somigliano. Senza questa mediazione non vi è conoscenza alcuna, perché, come dicono i filosofi, *ab obiecto et potentia paritur notitia*, cioè ogni cognizione umana nasce con il concorso dell'oggetto presente e delle potenze. Per esempio, se a uno dicessero che in una certa isola esiste un animale che egli non ha mai visto e non gli indicano qualche somiglianza di quell'animale con un altro da lui conosciuto, sebbene s'insista a parlargliene, non ne avrà un'idea più chiara di prima. Con un esempio ancor più chiaro si potrà capire meglio. Se a un cieco nato, che non ha mai visto alcun colore, si volesse descrivergli il bianco o il giallo, per quanto si insista, egli non se ne potrà mai fare un'idea, perché non ha mai visto quei colori né qualcosa di simile; gliene rimarrà solo il nome, che ha potuto sentire con l'udito, ma non la forma e la figura, che non ha mai visto.

3. Lo stesso è della fede per l'anima: essa ci propone cose che non abbiamo mai visto né compreso sia in se stesse che in altre cose simili a loro, perché non esistono. Di tale fede, quindi, non possiamo farci un'idea attraverso la nostra scienza naturale, perché ciò che ci propone non è proporzionato a nessuna potenza sensitiva. Noi lo apprendiamo solo per sentito dire, credendo ciò che la fede c'insegna, sottomettendo ad essa e mettendo da parte la nostra luce naturale. Difatti san Paolo afferma: *Fides ex auditu: La fede* dipende *dall'udire* la

predicazione (Rm 10,17), quasi a voler dire che la fede non è una scienza che si ottiene tramite i sensi, ma è solo assenso dell'anima a ciò che essa percepisce attraverso l'udito.

4. La fede, inoltre, supera di molto quanto ci possono far capire i precedenti esempi. Infatti non solo non offre conoscenze e scienza, ma, come ho detto, oscura e priva l'anima di qualsiasi altra conoscenza e scienza, perché si possa ben calcolare la sua funzione in questa parte della notte. Le altre scienze, infatti, si acquistano con la luce dell'intelletto, senza la quale, invece, si acquista la luce della fede; quando, anziché rinnegare la ragione, la si adopera, la fede viene meno. Per questo Isaia dice: *Si non credideritis, non intelligetis*, cioè: *Se non crederete, non comprenderete* (Is 7,9). È, dunque, chiaro che la fede è notte oscura per l'anima, e solo così la illumina; quanto più l'ottenebra, tanto più luce le comunica, perché, accecandola, le dà luce, come dice Isaia: *Perché, se non crederete, non comprenderete*, cioè non avrete luce. Per questo motivo, la fede è raffigurata da quella nube che divideva i figli d'Israele dagli egiziani, al momento di entrare nel Mar Rosso. Di essa la sacra Scrittura dice che *erat nubes tenebrosa et illuminans noctem* (Es 14,20), per significare che quella nube *era tenebrosa e illuminava la notte.*

5. Stupisce che quella nube, pur essendo tenebrosa, illuminasse la notte. Questo perché la fede, che è nube oscura per l'anima – che a sua volta è notte, perché in presenza della fede rimane priva e cieca della sua luce naturale –, con le sue tenebre rischiara e dà luce alle tenebre dell'anima. Del resto è opportuno che il discepolo, cioè l'anima, sia simile al maestro, cioè alla fede. L'uomo immerso nelle tenebre non può essere giustamente illuminato che da alte tenebre, come ci insegna Davide, quando afferma: *Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam*, cioè: *Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia* (Sal 18,3). In termini più chiari ciò vuol dire: il giorno, che è Dio nella sua beatitudine, ove è come il giorno per gli angeli e i santi che a loro volta sono giorno per i riflessi divini, pronuncia e comunica la *Parola*, il suo Figlio, perché lo conoscano e lo godano. La notte, che è la fede nella Chiesa militante, dov'è ancora notte, comunica la scienza alla Chiesa, quindi a ogni anima, che è notte, perché non gode della chiara sapienza beatifica, come pure della sua luce naturale a motivo della fede in essa presente.

6. Da ciò dobbiamo concludere che la fede, essendo notte oscura, dà luce all'anima, che vive al buio, perché si realizzi ciò che Davide dice a questo proposito: *Nox illuminatio mea in deliciis meis*, cioè: *La notte è chiara come il giorno nelle mie delizie* (Sal 138,11). Il che equivale a dire: nelle gioie della mia pura contemplazione e unione con Dio, la notte della fede sarà la mia guida. Con ciò egli fa capire chiaramente che l'anima deve tenersi nelle tenebre se vuole avere la luce necessaria per intraprendere questo cammino di unione con Dio.

CAPITOLO 4

Ove si dice, in maniera generale, come l'anima, per quanto dipende da essa, debba starsene al buio per essere ben guidata dalla fede sino ai vertici della contemplazione.

1. Credo, ormai, di aver fatto capire un po' come la fede sia notte oscura per l'anima e, altresì, come questa debba rimanere all'oscuro della sua luce naturale per lasciarsi guidare dalla fede alla sublime meta dell'unione divina. Ma perché l'anima possa riuscire in questo, occorre adesso spiegare più dettagliatamente questa oscurità da cui essa deve lasciarsi avvolgere per accedere a questo abisso di fede. Per tale motivo, nel presente capitolo, parlerò in generale di detta virtù e più avanti, a Dio piacendo, indicherò più in particolare il modo da seguire per non smarrirsi in essa né ostacolarne la guida.

2. Affermo, quindi, che per farsi guidare in modo sicuro dalla fede verso questo stato di contemplazione l'anima non solo deve restare al buio nella sua parte sensitiva e inferiore, riguardante le cose create e quelle temporali, di cui ho già trattato, ma deve farsi cieca e porsi al buio anche nella sua parte razionale e superiore, quella riguardante Dio e le cose dello spirito, di cui ora parlerò. Per giungere alla trasformazione soprannaturale, è chiaro che l'anima debba mettersi al buio e trascendere tutto ciò che concerne la sua natura, tanto sensitiva che razionale. Soprannaturale, infatti, vuol significare proprio ciò che è sopra il naturale; di conseguenza, ciò che è naturale resta al di sotto. Ora, poiché la trasformazione e l'unione non dipendono né dai sensi né dall'abilità umana, l'anima deve, per quanto le è possibile, svuotarsi completamente e volontariamente di tutto ciò che dipende da lei, sia nella parte superiore che inferiore, cioè secondo l'affetto e la volontà. E allora chi potrà mai proibire a Dio di fare ciò che vuole in quest'anima docile, spogliata di tutto e nuda? Essa, però, deve svuotarsi di tutto ciò che può dipendere dalla sua abilità, in modo che, sebbene riceva molti doni soprannaturali, ne rimanga sempre distaccata e come ignara nei loro confronti, al pari di un cieco, aggrappandosi alla fede oscura, prendendola per guida e luce, senza appoggiarsi a cose che comprende, gusta, sente e immagina. Tutto questo, infatti, è tenebra che la fa sbagliare, mentre la fede è al di sopra di questo comprendere, gustare, sentire e immaginare. Se l'anima, dunque, non si fa cieca riguardo a tali cose, rimanendo completamente al buio, non arriverà mai a ciò che è superiore, cioè a quello che insegna la fede.

3. Chi non è cieco del tutto, non si lascia condurre volentieri dalla sua guida, ma, per quel poco che vede, ritiene sia meglio seguire la strada che intravede appena, perché non ne scorge altre migliori; in tal modo potrebbe far sbagliare anche la sua guida che vede meglio di lui, perché, in fondo, comanda più lui che il suo accompagnatore. Così pure accade all'anima. Se si avvale di qualche sua conoscenza, di qualche suo gusto o sentimento di Dio, per quanto ottime mediazioni, sono sempre poca cosa e impari all'Essere divino; si sbaglia facilmente nel seguire tale cammino o si arresta, perché non vuole affidarsi, completamente cieca, alla fede che è la sua vera guida.

4. La sacra Scrittura ci vuole dire proprio questo quando afferma: *Accedentem ad Deum oportet credere quod est*, cioè: *Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste* (Eb 11,6). In altri termini, chi vuole arrivare all'unione con Dio non deve appoggiarsi sulla propria conoscenza umana, né attaccarsi ai gusti, ai sensi, all'immaginazione, ma credere che Dio esiste, verità questa che non può essere afferrata né dall'intelletto né dagli appetiti né dall'immaginazione né da qualunque altra sensazione. Dio non può essere conosciuto, in questa vita, così

com'è. Anzi, in questa vita il massimo che si possa percepire e gustare, ecc., di Dio, è infinitamente distante dalla sua realtà e dal suo puro possesso. Isaia e san Paolo dicono: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, neque in cor hominis ascendit, quae preparavit Deus iis qui diligunt illum: Quelle cose che occhio non vide né orecchio udì né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano* (1Cor 2,9; cfr. Is 64,3). Come può l'anima pretendere di unirsi per grazia perfettamente in questa vita a Colui con il quale sarà unita per gloria nell'altra, realtà, questa, che, come dice san Paolo, occhio non vide né orecchio udì né entrò in cuore di uomo? È chiaro che per giungere in questa vita a unirsi a Dio per mezzo della grazia e di un amore perfetto, l'anima dev'essere all'oscuro di tutto quanto può passare attraverso l'occhio, di tutto ciò che può ricevere tramite l'orecchio e può essere immaginato con la fantasia e compreso con il cuore, che in questo caso significa l'anima. Colui che è in cammino verso questo stato eccelso di unione con Dio, si crea gravi ostacoli ogni volta che si attacca a qualche suo pensiero, sensazione o immaginazione, al suo parere o alla sua volontà, al suo modo di agire o a qualsiasi altra cosa od opera propria, non riuscendo a distaccarsene e a privarsene del tutto. Come ho già detto, la meta a cui tende sorpassa tutte queste mediazioni, quantunque esse siano il meglio di quanto si possa sapere o gustare: rinunciando a tali mediazioni, egli deve cercare di non sapere nulla.

5. Pertanto, in questo cammino di unione, iniziare a camminare significa lasciare la propria via o, meglio, passare oltre; lasciare il proprio modo di agire significa entrare in ciò che non ha un modo, cioè in Dio. Difatti l'anima che perviene a tale unione non ha più modi o maniere personali, né tanto meno si attacca o può attaccarsi ad essi; intendo dire modi di capire, di gustare, di sentire. Pur possedendoli tutti in sé, agisce come chi non ha nulla e possiede tutto. Avendo avuto il coraggio di oltrepassare, interiormente ed esteriormente, i limiti della propria natura, entra nei confini del soprannaturale che non ha alcun modo, poiché nella sostanza li racchiude tutti. Ne segue che, per giungere a questo stato, occorre uscire dalla propria condizione e, in ogni caso, allontanarsi molto da se stessi, da tanta bassezza per tendere verso l'assoluta altezza.

6. Andando oltre tutto ciò che può conoscere o intendere, sia spiritualmente che naturalmente, l'anima deve desiderare con tutte le sue forze di giungere a ciò che in questa vita non può conoscere né può gustare nel suo cuore. Lasciando, inoltre, dietro di sé tutto ciò che gusta, sente e può gustare e sentire in questa vita attraverso i sensi e lo spirito, deve desiderare con tutte le forze di raggiungere ciò che sorpassa ogni sentimento e ogni gusto. Per restare libera e vuota in vista di tale scopo, l'anima non deve assolutamente contare su ciò che può accogliere nella sua parte spirituale o sensitiva, come dirò presto quando spiegherò questo punto in particolare. Infatti, quanto più pensa a ciò che essa comprende, gusta e immagina, quanto più dà valore a tutto ciò, spirituale o meno, tanto minore stima pone nel Bene supremo e stenta a raggiungerlo. Al contrario, meno valore dà a ciò che può avere, per quanto possa essere considerevole, rispetto al sommo Bene, tanto più esalta e stima quest'ultimo e, di conseguenza, tanto più si avvicina ad esso. In questo modo, al buio, l'anima si avvicina a grandi passi all'unione divina per mezzo della fede. Pur essendo oscura anche quest'ultima, tuttavia le offre una luce

meravigliosa. Se, però, l'anima volesse vedere Dio, rimarrebbe abbagliata davanti a lui molto più in fretta di chi spalanca gli occhi per vedere lo splendore del sole.

7. In questo cammino, quindi, l'anima vedrà la luce solo se accecherà le sue potenze, come il Signore afferma nel vangelo: *In iudicium veni in hunc mundum: ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant*, cioè: *Sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi* (Gv 9,39). Sono parole, queste, che, così come suonano, devono essere applicate al cammino spirituale. Insomma, occorre sapere che se l'anima si terrà nelle tenebre e farà a meno di tutte le luci proprie e naturali, vedrà in un modo soprannaturale; mentre quella che vorrà appoggiarsi su qualche luce personale, diventerà sempre più cieca e si attarderà nel cammino dell'unione.

8. Per procedere meno confusamente mi sembra necessario spiegare nel capitolo seguente che cosa sia quella che chiamiamo unione dell'anima con Dio. Una volta compresa questa, infatti, si farà molta luce su ciò che dirò in seguito. Credo, quindi, sia arrivato il momento di trattarne qui. Tale digressione non sarà inutile, perché, anche se si dovrà interrompere il filo del discorso, mediante ciò, a questo punto, farò luce proprio su questo argomento. Il capitolo che segue sarà, dunque, come una parentesi, posta dentro uno stesso sillogismo retorico, perché subito dopo parlerò, in particolare, delle tre potenze dell'anima e delle rispettive virtù teologali nell'ambito di questa seconda notte.

CAPITOLO 5

***Ove si spiega con un paragone in che cosa consiste l'unione dell'anima con Dio*.**

1. Da quanto è stato detto si può in qualche modo arguire che cosa s'intende qui per unione dell'anima con Dio; è possibile, così, comprendere meglio ciò che ora esporrò. Non è mia intenzione trattare delle sue distinzioni né delle sue parti, perché non finirei più se mi mettessi a spiegare che cosa sia l'unione dell'intelletto, quella della volontà o quella della memoria, o ancora che cosa sia l'unione transeunte o quella permanente di suddette facoltà o di tutte e tre prese insieme. Ne parlerò nel corso della trattazione, quando si presenterà l'occasione, perché ora non aiuterebbe a capire ciò che occorre dire di esse, mentre lo capiremo molto meglio a suo luogo, allorché, trattando questo argomento, avremo sotto mano l'esempio vivo insieme alla presente teoria; allora si potrà esaminare e comprendere meglio ogni cosa e se ne potrà meglio giudicare.

2. Ora voglio solo parlare dell'unione totale e permanente dell'anima, secondo la sua sostanza e le sue potenze, immerse nell'oscurità abituale di tale unione. In seguito, con l'aiuto di Dio, dirò che l'atto non può determinare un'unione permanente delle potenze in questa vita, ma solo transeunte.

3. Per comprendere, dunque, bene la natura dell'unione di cui sto parlando, occorre sapere che Dio dimora ed è presente sostanzialmente in qualsiasi anima, anche in quella del peggior peccatore del mondo. Questa sorta di unione tra Dio e tutte le creature sussiste sempre; per mezzo di essa, egli le sostiene nella loro

esistenza; se la sua presenza negli esseri creati venisse meno, essi cadrebbero nel nulla e cesserebbero di esistere. Quando, perciò, parlo di unione dell'anima con Dio, non mi riferisco a quella sostanziale, che vige sempre, ma all'unione e trasformazione dell'anima in Dio, che si verifica solo quando viene a crearsi somiglianza d'amore. Questa, perciò, si può chiamare unione di somiglianza, l'altra, invece, unione essenziale o sostanziale: questa è naturale, quella soprannaturale e ha luogo quando le due volontà, quella dell'anima e quella di Dio, sono d'accordo tra loro, senza che nulla dell'una ripugni all'altra. Quando, dunque, l'anima cancella in sé tutto ciò che ripugna o non è conforme alla volontà divina, allora è trasformata in Dio per amore.

4. Tale spogliamento si riferisce non solo agli atti che ripugnano a Dio, ma anche alle abitudini. Così l'anima deve respingere non solo gli atti volontari imperfetti, ma deve annullare qualsiasi abitudine che ha relazione con essi. Poiché ogni cosa creata, azione e capacità umana non può raggiungere né avvicinarsi a ciò che è Dio, l'anima deve spogliarsi di ogni cosa creata, azione e capacità, cioè del suo modo di comprendere, di gustare e di sentire. Solo così, eliminato tutto ciò che non somiglia o non è conforme a Dio, non restandole altro che la sua volontà, essa può raggiungere la somiglianza con lui e la trasformazione in lui. Sebbene sia vero, come ho detto, che Dio è sempre nell'anima per darle e conservarle l'essere naturale con la sua presenza, tuttavia non sempre le comunica l'essere soprannaturale. Questo viene partecipato solo per amore e per grazia, che non tutte le anime possiedono in ugual misura; alcune hanno un grado maggiore di amore, altre un grado inferiore. Per questo, Dio si comunica maggiormente all'anima più avanti nell'amore, cioè quella che ha la volontà più conforme alla sua volontà. L'anima, la cui volontà è pienamente conforme e simile a quella di Dio, è completamente unita a lui e soprannaturalmente in lui trasformata. Da quanto è stato detto risulta che, quanto più un'anima è sedotta, affettivamente e abitualmente, dalle creature e dalle proprie capacità, tanto meno è disposta a tale unione, perché non offre totalmente a Dio la possibilità di trasformarla soprannaturalmente. L'anima, quindi, non deve fare altro che spogliarsi di quanto è opposto e dissimile, sul piano naturale, a Dio, perché questi, che le si è già comunicato naturalmente per mezzo della natura, le si conceda soprannaturalmente per grazia.

5. Questo è quanto ha voluto farci comprendere san Giovanni quando ha detto: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (Gv 1,13). È come se volesse dire: ha dato potere di diventare figli di Dio, cioè di trasformarsi in lui, solo a *coloro che non sono nati dal sangue*, cioè dall'unione e composizione di elementi naturali, *e neppure dalla volontà della carne*, cioè dall'arbitrio dell'abilità e della capacità naturale, *né* tanto meno *dalla volontà dell'uomo*. Simili espressioni alludono a tutti i modi umani di giudicare e di comprendere con la ragione. A nessuno di costoro, dunque, ha dato potere di diventare figli di Dio, ma solo a *quelli che sono nati da lui*, cioè a coloro che, morti a tutto ciò che è uomo vecchio e rinati, quindi, nella grazia, si elevano al di sopra di se stessi sino al soprannaturale, ricevendo da Dio tale rinascita e filiazione, superiore a tutto ciò che si possa immaginare. Per questo motivo, altrove lo stesso san Giovanni afferma: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei*, cioè: *Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel*

regno di Dio **(Gv 3,5), che è lo stato di perfezione. Rinascere nello Spirito Santo in questa vita significa avere un'anima molto simile a Dio per purezza, senza avere in sé alcuna mescolanza d'imperfezione. Solo così può realizzarsi una pura trasformazione dell'anima in Dio per partecipazione d'unione, anche se ciò non avviene sul piano dell'essenza.**

6. Per poter comprendere meglio questa verità, ricorro a un paragone. Un raggio di sole batte su una vetrata; se questa ha delle macchie o è appannata, il sole non può illuminarla e trasformarla totalmente nella sua luce, come accadrebbe, invece, se fosse nitida e senza tutte quelle macchie. Anzi, tanto meno la illuminerà quanto meno sarà smacchiata e pulita, e, viceversa, quanto più sarà tersa tanta maggior luce riceverà. Ciò si verifica non per colpa del raggio, ma della vetrata stessa. Se, infatti, questa fosse completamente limpida e tersa, il raggio la trasformerebbe e la illuminerebbe a tal punto da essere identificata con il raggio stesso e da riflettere la sua stessa luce. In tal caso, però, pur essendo la vetrata identificata con il raggio, conserva sempre la sua natura distinta da esso; potremmo, però, dire che essa è raggio o luce per partecipazione. L'anima è come questa vetrata che è sempre investita dalla luce dell'essere divino, o meglio tale luce dimora sempre in essa per natura, come ho detto.

7. Quando l'anima fa spazio, cioè elimina in sé ogni ombra e macchia di cosa creata, tenendo la volontà perfettamente unita a quella di Dio – perché amare vuol dire cercare di spogliarsi e privarsi per Dio di tutto ciò che non è lui –, viene immediatamente illuminata e trasformata in Dio. Questi, allora, le comunica il suo essere soprannaturale, in modo che quella sembra Dio stesso e possiede ciò che possiede Dio. L'unione che s'instaura, quando Dio concede all'anima tale grazia soprannaturale, produce una trasformazione partecipativa tale che tutte le cose di Dio e l'anima costituiscono una sola cosa. L'anima assomiglia più a Dio che a se stessa, addirittura è Dio per partecipazione. È pur vero, però, che il suo essere, anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima; proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta.

8. Da ciò risulta più chiaro che i mezzi a disposizione dell'anima per arrivare a tale unione, come si diceva prima, non consistono nel capire, nel gustare, nel sentire, nell'immaginare Dio, né in qualsiasi altra attività umana, ma nella purezza e nell'amore, cioè nello spogliamento e nella rinuncia assoluta a tutto per amore di Dio. Ora, poiché non si può dare trasformazione perfetta se non vi è perfetta purezza, l'illuminazione e l'unione dell'anima con Dio saranno più o meno intense e proporzionate alla purezza dell'anima. Tale unione, ripeto, non sarà perfetta fintanto che l'anima non sarà del tutto perfetta, pura e limpida.

9. Il paragone seguente ci aiuterà a capire quanto ho detto. Pensiamo a un'immagine ben rifinita, dai numerosi e sublimi pregi e dai delicati e fini smalti, alcuni dei quali si possono appena distinguere per la loro delicatezza e perfezione. Ora, chi ha una vista poco chiara e imperfetta riuscirà a scorgere solo qualcosa dell'arte e della finezza di quell'immagine; chi, invece, ha una vista migliore vi scoprirà maggiori perfezioni; chi, infine, ha una vista molto acuta vi vedrà bellezze e perfezioni più degli altri. Nell'immagine, infatti, vi è tanto da vedere che,

malgrado tutto quello che si è potuto ammirare, più si ammira, più resta da ammirare.

10. Possiamo dire che le anime si comportano con Dio allo stesso modo, quando vengono da lui illuminate e trasformate. Se è vero che ogni anima, a seconda della sua poca o molta capacità, può giungere a quest'unione, non tutte però vi pervengono con lo stesso grado d'intensità, perché ciò dipende dalla volontà del Signore. Accade loro come ai santi in cielo: alcuni contemplano più e altri meno, ma tutti vedono Dio e sono contenti, perché tutta la loro capacità ricettiva è appagata.

11. Da ciò risulta altresì che, quantunque in questa vita vi siano anime che nello stato di perfezione godono uguale pace e tranquillità e ognuna di esse è soddisfatta, tuttavia alcune possono essere molto più elevate di altre, ma tutte sono totalmente contente, in quanto tutta la loro capacità è soddisfatta. Ma l'anima che non raggiunge una purezza proporzionata alle sue capacità, non conseguirà mai la vera pace e soddisfazione, perché non ha operato quello spogliamento e quel vuoto nelle sue potenze, necessari per l'unione semplice con Dio.

CAPITOLO 6

Ove si spiega come le tre virtù teologali abbiano il compito di perfezionare le tre potenze dell'anima, producendo in esse il vuoto e le tenebre.

1. Esporrò ora il modo d'introdurre le tre potenze dell'anima, cioè l'intelletto, la memoria e la volontà, in questa notte dello spirito, che conduce all'unione con Dio. Per prima cosa è necessario spiegare, in questo capitolo, come le tre virtù teologali, fede, speranza e carità, che sono propriamente gli oggetti soprannaturali di dette potenze, mediante le quali l'anima si unisce a Dio, creano, ognuna nella rispettiva potenza, lo stesso vuoto e la stessa oscurità: la fede nell'intelletto, la speranza nella memoria e la carità nella volontà. In seguito si vedrà come l'intelletto debba perfezionarsi nelle tenebre della fede, la memoria nel vuoto della speranza e come la volontà si debba fortificare nell'assenza e nello spogliamento di ogni affetto per unirsi a Dio. Detto questo, apparirà chiaro quanto bisogno ha l'anima di percorrere sicura questo cammino spirituale, di passare per questa notte oscura, appoggiandosi a queste tre virtù, che la svuotano di tutte le cose e la tengono al buio nei loro confronti. Difatti, come ho già detto, l'anima in questa vita non si unisce a Dio per mezzo di ciò che può comprendere, godere o immaginare, né tramite qualsiasi altra sensazione, ma solo mediante la fede, la speranza e la carità in rapporto all'intelletto, alla memoria e alla volontà.

2. Queste tre virtù, ripeto, creano il vuoto nelle potenze: la fede crea il vuoto nell'intelletto, impedendogli di comprendere; la speranza spoglia di ogni possesso la memoria; e la carità opera il vuoto nella volontà per spogliarla di ogni affetto e piacere riguardo a tutto ciò che non è Dio. La fede, già lo sappiamo, ci parla di cose che non possiamo capire con l'intelletto. Di essa così si afferma nella lettera agli Ebrei: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Eb 11,1). Per quanto riguarda il nostro argomento, queste parole vogliono dire che *la*

***fede è sostanza delle cose che si sperano*. Sebbene l'intelletto aderisca alle cose sperate con ferma certezza, tuttavia non riesce a comprenderle, perché, se le penetrasse, non vi sarebbe più fede. Questa, infatti, benché dia certezza all'intelletto, non gli offre chiarezza, ma solo oscurità.**

3. Quanto alla speranza, non v'è dubbio che essa crei vuoto e oscurità anche nella memoria circa le cose di questa e dell'altra vita. Difatti la speranza ha per oggetto le cose che non si possiedono, perché, se si possedessero, non ci sarebbe più speranza. Per questo san Paolo dice nella lettera ai Romani: *Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?: Ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti ciò che uno già vede* o possiede, come *potrebbe ancora sperarlo?* (Rm 8,24). Anche questa virtù, quindi, crea vuoto, perché ha per oggetto ciò che non si ha, non ciò che si ha.

4. La carità crea, ugualmente, nella volontà il vuoto rispetto a tutte le cose create, perché ci obbliga ad amare Dio più di tutte le cose. Ciò si ottiene distaccando da esse ogni affetto per riporlo unicamente in Dio. In Luca Cristo dice: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*, che vuol dire: *Chi non rinunzia a tutti i suoi averi*, con la volontà, *non può essere mio discepolo* (Lc 14,33). È così che tutt'e tre queste virtù pongono l'anima nell'oscurità e nel vuoto rispetto a tutte le cose.

5. È bene ricordare a questo punto la parabola del Signore trasmessa nel vangelo di Luca, dove si parla di *un uomo che andò da un suo amico a mezzanotte per chiedergli tre pani* (Lc 11,5), che rappresentano le tre virtù. Il testo riferisce che l'amico andò a chiedere questi tre pani *a mezzanotte*. Ciò significa che l'anima, al buio di tutte le cose, ove terrà le sue potenze, dovrà acquisire queste tre virtù e, in questa notte, dovrà perfezionarsi in esse. Nel capitolo 6 di Isaia (v. 2) leggiamo che il profeta vide due serafini ai lati di Dio, ognuno con sei ali, due delle quali coprivano i loro piedi, a significare la cecità e l'annullamento degli affetti della volontà in tutte le cose per amore di Dio; altre due coprivano i loro volti, e significano le tenebre dell'intelletto di fronte a Dio; mentre con le altre due volavano: questo è il volo della speranza verso le cose che non si possiedono, al di sopra di tutto ciò che non si può avere quaggiù e lassù, eccetto Dio.

6. Le tre potenze dell'anima, dunque, devono tendere verso queste tre virtù, in modo che ciascuna di quelle sia informata dalla virtù corrispondente; occorre tenere al buio e spogliare le potenze di tutto ciò che è estraneo a queste tre virtù. Tale è la notte dello spirito, che ho chiamato attiva, perché l'anima fa ciò che le è possibile per entrarvi. Come nella notte dei sensi ho indicato il modo per liberare, secondo l'appetito, le potenze sensitive dai loro oggetti sensibili, perché l'anima possa passare dal suo ambito verso il campo della fede, così in questa notte dello spirito spiegherò, con l'aiuto di Dio, il modo con cui le potenze spirituali si svuotano e si purificano da tutto ciò che non è Dio e si mantengono nell'oscurità di queste tre virtù, che, ripeto, sono il mezzo e la disposizione adeguata perché l'anima possa unirsi a Dio.

7. In tal modo l'anima troverà perfetta sicurezza contro le astuzie del demonio e contro la forza dell'amor proprio e le sue ramificazioni così sottili, da ingannare e ostacolare il cammino delle persone spirituali. In realtà, questa non sanno

spogliarsi di ogni bene creato e regolarsi secondo queste tre virtù. Per questo non riescono mai a raggiungere il bene spirituale nella sua sostanza e nella sua purezza, né percorrono quel cammino diritto e breve che potrebbero seguire.

8. Occorre ricordare che ora vorrei rivolgermi specialmente a coloro che hanno cominciato a entrare nello stato di contemplazione, perché per i principianti sarà necessario trattare questo argomento più a lungo, come farò nel libro secondo, con l'aiuto di Dio, quando parlerò delle loro disposizioni.

CAPITOLO 7

Ove si mostra quanto sia angusto il sentiero che porta alla vita eterna e quanto spogli e liberi debbano essere coloro che vogliono percorrerlo. S'incomincia a parlare della notte dell'intelletto.

1. Per trattare ora in modo adeguato dello spogliamento e della purezza delle tre potenze dell'anima sarebbero necessarie una mente e una scienza superiore a quelle che possiedo io, così da far capire alle persone spirituali quanto stretto sia questo cammino che, secondo le parole del Signore, *conduce alla vita*. Una volta persuase di questa verità, esse non si meraviglieranno del vuoto e della nudità in cui devono lasciare le potenze dell'anima durante questa notte.

2. A tale proposito è opportuno considerare le parole del Signore riportate in san Matteo circa questo cammino: *Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam*, cioè: *Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita e quanto pochi sono quelli che la trovano!* (Mt 7,14). Occorre notare che all'autorità di queste parole si aggiunge l'efficacia intensiva contenuta nella particella *quam*. È come se il Signore volesse dire: è davvero molto stretta, più di quanto pensiate! Va inoltre osservato come egli in primo luogo affermi che *stretta è la porta*, il che permette di capire che per entrare in questa porta di Cristo, che è l'inizio del cammino, l'anima deve anzitutto mortificare e spogliare la sua volontà di tutte le cose sensibili e temporali, amando Dio al di sopra di tutto. Questo lavoro si compie nella notte dei sensi, di cui si è già parlato.

3. Subito dopo aggiunge che *angusta è la via*, cioè quella della perfezione. Con tale espressione vuol far capire che per avanzare nel cammino della perfezione l'anima non solo deve passare attraverso la porta stretta, privandosi dei beni sensibili, ma deve altresì mortificarsi, espropriarsi e sbarazzarsi completamente dei beni spirituali. Ciò che dice della porta stretta va, quindi, riferito alla parte sensitiva della persona, e a quella spirituale o razionale ciò che dice della via angusta. La causa, poi, dell'espressione: *Pochi sono quelli che la trovano*, va ricercata nel fatto che pochi sanno e vogliono entrare in questa estrema nudità e vuoto dello spirito. Poiché questo sentiero verso il sublime "Monte della perfezione" sale verso l'alto ed è angusto, può essere percorso soltanto da viandanti che non portano pesi aggravanti la parte inferiore, cioè i sensi, né impedimenti che ingombrano quella superiore, cioè lo spirito. Poiché si tratta di un impegno in cui si cerca e si raggiunge solo Dio, Dio solo va cercato e posseduto.

4. Da ciò risulta chiaro che l'anima deve sbarazzarsi non solo di ogni affezione verso le cose create, ma deve altresì essere libera e distaccata dai beni riguardanti il suo spirito. Per istruirci e guidarci in questo cammino il Signore, nel vangelo di san Marco, c'insegna quella mirabile dottrina che è tanto meno praticata dalle persone spirituali quanto più è loro necessaria. Per questo motivo e poiché fa al nostro caso, la riporto tutta, spiegandone il genuino e spirituale significato. Il Signore afferma, dunque, così: *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me… salvam faciet eam*, cioè: *Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà* (Mc 8,34-35).

5. Oh!, chi potrà far comprendere, praticare e gustare tutta l'importanza di questo consiglio del nostro Salvatore? Egli chiede di *rinnegare se stessi*, affinché le persone spirituali vedano quanto il modo di comportarsi in tale cammino sia diverso da quello che molte di loro immaginano. Alcune, infatti, pensano che basti una qualsiasi forma di ritiro o di riforma della vita; altre si limitano a esercitarsi in qualche modo nella virtù, nella pratica dell'orazione e della mortificazione, ma senza arrivare allo spogliamento e alla povertà, all'abnegazione e alla purezza spirituale – che sono un tutt'uno – consigliatici qui dal Signore. Si preoccupano, infatti, più di nutrire e ricoprire la loro natura di consolazioni e sentimenti spirituali che di spogliarla e privarla di ogni conforto per amore di Dio. Pensano che basti mortificarla nei piaceri del mondo e non che debba essere annientata e purificata anche nella sua parte spirituale. Avviene dunque che, quando si presenta loro l'opportunità di compiere un atto di virtù solido e perfetto, come l'annullamento di ogni soavità in Dio, la permanenza nell'aridità, nelle avversioni, nelle sofferenze – cose in cui consiste la pura croce spirituale, la nudità e la povertà di spirito del Cristo –, tali persone rifuggono tutto questo come se fosse la morte e vanno solo in cerca di dolcezze e soavità nei rapporti con Dio. Ma questo non è rinnegare se stessi né nudità di spirito, bensì golosità spirituale! Agendo così, esse si rendono *nemiche della croce di Cristo* (Fil 3,18), perché il vero spirito cerca nel Signore più l'amaro che il dolce, propende più per la sofferenza che per la consolazione, più per la mancanza di ogni bene per amore di Dio che per il possesso, più per le aridità e le afflizioni che per le dolci comunicazioni, sapendo che questo significa seguire Cristo e rinnegare se stessi; il resto, invece, è cercare se stessi in Dio, cosa molto contraria all'amore. Infatti, cercare se stessi in Dio significa ricercare i doni e le consolazioni di Dio, mentre cercare unicamente Dio non è solo voler rinunciare a tutto per amore di Dio, ma essere propensi a scegliere per Cristo quanto di più disgustoso vi possa essere, sia da parte di Dio che del mondo. Questo è amore di Dio.

6. Chi potrà far comprendere fin dove il Signore vuole che arrivi questa rinuncia? Essa dev'essere, certamente, come una morte e un totale annientamento temporale, naturale e spirituale in relazione alla volontà, nella quale si opera ogni rinuncia. Ciò è quanto intende dirci il Signore quando afferma: *Chi ama la sua vita la perde* (Gv 12,25), cioè: chi vorrà possedere qualcosa o ricercarla e tenerla gelosamente per sé, la perderà. Ma *chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà* (Mt 10,39, cioè: chi per amore di Cristo rinuncia a tutto ciò che può desiderare e

gustare, scegliendo ciò che più assomiglia alla croce – il Signore stesso nel vangelo di san Giovanni chiama quest'atteggiamento *odiare la propria vita* (Gv 12,25) –, costui la guadagnerà. Tale è l'insegnamento che il Signore offrì a quei due discepoli che gli chiedevano di sedere alla sua destra e alla sua sinistra. Egli non diede loro alcuna speranza di raggiungere la gloria richiesta, ma offrì il calice, che egli stesso avrebbe bevuto, come la cosa più preziosa e più sicura su questa terra, piuttosto che il godimento (Mt 20,20-22).

7. Bere questo *calice* significa morire alla propria natura, spogliandola e mortificandola in tutto ciò che riguarda i sensi, come ho detto, e in tutto ciò che riguarda lo spirito, come ora dirò, cioè nel suo modo d'intendere, di gustare e di sentire, perché la persona possa camminare per lo stretto sentiero. Così non solo sarà liberata da ciò che viene dai sensi e dallo spirito, ma, in ciò che riguarda quest'ultimo, essa non inciamperà in nessun ostacolo lungo l'angusto cammino. Qui, infatti, c'è posto solo per l'abnegazione – come lascia intendere il Signore – e per la croce, il bastone cui appoggiarsi, che rende il cammino più facile e agevole. Per questo il Signore afferma nel vangelo di san Matteo: *Il mio giogo è dolce e il mio carico leggero* (Mt 11,30). Il giogo è la croce che l'uomo deve impegnarsi a portare, il che significa decidersi davvero a voler cercare e sopportare ogni sorta di fatiche per amore di Dio. Solo così troverà in esse grande sollievo e dolcezza nel percorrere questo cammino, privo di tutto, senza volere nulla. Se, invece, pretende di appropriarsi di qualcosa, proveniente da Dio o da altrove, non procede spoglio e distaccato da tutto e, pertanto, non potrà imboccare né percorrere questo stretto sentiero sino alla vetta.

8. Per questo motivo vorrei convincere le persone spirituali circa il fatto che questo cammino che porta a Dio non consiste nella molteplicità delle meditazioni, nei metodi, negli esercizi, nei gusti – sebbene tutto questo sia in qualche modo necessario ai principianti –, ma in una sola cosa indispensabile: nel saper rinnegare davvero se stessi, esteriormente e interiormente, offrendosi alla sofferenza per amore di Cristo e annientandosi in tutto. Esercitandosi in tali cose, si possono acquisire tutti quei beni e di più grandi; se, invece, si trascurano, siccome esse sono compendio e radice delle virtù, ogni altra pia pratica è dispersione inutile, anche se quelle persone abbiano meditazioni e comunicazioni pari a quelle degli angeli. In realtà, si fa progresso solo imitando Cristo, che è *la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me*, come dice egli stesso nel vangelo di Giovanni (Gv 14,6). E altrove: *Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo* (Gv 10,9). Di conseguenza, non riterrei per buono quello spirito che volesse camminare attraverso dolesse e agiatezze, e rifiutasse d'imitare Cristo.

9. Ho detto che Cristo è *la via*, e questa via è la morte alla nostra natura sia sensitiva che spirituale. Ora voglio far comprendere come questo avvenga in noi, a imitazione di Cristo nostro modello e nostra luce.

10. In primo luogo è certo che egli morì ai sensi, in modo spirituale, durante la sua vita, e fisicamente, alla fine della sua vita, poiché, come egli stesso afferma, in vita non aveva dove posare il capo (Mt 8,20) né tanto meno lo ebbe in croce.

11. In secondo luogo è certo che Cristo al momento della morte fu annientato anche nell'anima, quando fu lasciato senza conforto e sollievo alcuno, abbandonato

dal Padre nella più profonda aridità affettiva. Allora egli sentì il bisogno di gridare: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mt 27,46). Questo fu l'abbandono più desolante, a livello affettivo, da lui provato durante la sua vita. In esso, però, compì l'opera più grande di tutta la sua vita, quella che sorpassa i miracoli e ogni altro evento compiuto sulla terra e in cielo, cioè la riconciliazione del genere umano la sua unione con Dio per mezzo della grazia. Come dico, tutto questo accadde nel tempo e nel momento in cui nostro Signore toccò il massimo dell'annientamento: nella stima degli uomini, che vedendolo morire, anziché apprezzarlo, si burlavano di lui; nella natura, per mezzo della quale si annientò morendo; nel sostegno e nel conforto spirituale del Padre, che in quella circostanza lo abbandonò, affinché pagasse interamente il debito e unisse l'uomo a Dio, lasciandolo annientato e ridotto quasi a nulla. Davide dice di lui: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi: Ero ridotto un niente e non capivo* (Sal 72,22). Comprenda, perciò, l'uomo spirituale il mistero della porta e della via di Cristo per unirsi a Dio e sappia che quanto più per amor suo si annienterà, nelle sue parti sensitiva e spirituale, tanto più si unirà a Dio e più grande sarà la sua opera. Quando si sarà ridotto al nulla, avrà cioè raggiunto l'estrema umiltà, allora realizzerà la sua unione spirituale con Dio, che è lo stato più grande ed elevato al quale si possa pervenire in questa vita. Tale unione non consiste, quindi, nelle gioie, nelle consolazioni o nei sentimenti spirituali, ma in una vera morte di croce, sensitiva e spirituale, cioè esteriore e interiore.

12. Non voglio dilungarmi oltre su questo argomento, anche se non smetterei mai di parlarne, perché vedo che Cristo è assi poco conosciuto da coloro che si considerano amici suoi. Li vediamo, infatti, cercare in lui dolcezze e consolazioni e amare molto se stessi, piuttosto che cercare le sue amarezze e la sua morte, segno di coloro che lo amano molto. Parlo di quelli che si ritengono suoi amici, non degli altri che vivono lontano e separati da lui, grandi letterati, potenti e tutti gli altri che vivono là nel mondo, preoccupati di soddisfare le loro ambizioni e le loro manie di grandezza, perché di costoro posso dire che non conoscono Cristo e che avranno una fine, per quanto buona, molto amara. Non parlo di loro in questo scritto. Di essi si parlerà nel giorno del giudizio, perché costoro soprattutto avevano il dovere di annunciare la parola di Dio, essendo stati da lui posti in alto dinanzi agli uomini per cultura e dignità.

13. Ora, però, parlo all'intelligenza dell'uomo spirituale, soprattutto di colui al quale Dio ha fatto il dono di elevarlo allo stato di contemplazione. Come ho già detto, ora parlo specialmente a queste persone, dicendo come devono indirizzarsi a Dio nella fede, purificando il loro intelletto da ciò che a lui è contrario e mortificandosi, per poter entrare in questo sentiero stretto della contemplazione oscura.

CAPITOLO 8

Ove si dimostra, in maniera generale, che nessuna creatura né alcuna conoscenza accessibile all'intelletto possono servire come mezzo immediato per l'unione con Dio.

1. Prima di parlare della fede, quale mezzo proprio e più adeguato per l'unione con Dio, è opportuno provare che nessuna realtà creata o pensata può servire all'intelletto come mezzo specifico per unirsi a Dio, e che tutto ciò che l'intelletto può raggiungere gli è più d'impedimento che d'aiuto, qualora volesse appoggiarvisi. Ora, in questo capitolo, proverò questa verità in maniera generale e poi in particolare, esaminando tutte le conoscenze che l'intelletto può formarsi con l'aiuto dei sensi esterni e interni, nonché gli inconvenienti e i danni che può subire da tutte queste informazioni esteriori e interiori, se vuole procedere senza l'aiuto della fede, che è l'unico mezzo per l'unione divina.

2. Occorre però ricordare che, secondo un principio filosofico, tutti i mezzi devono essere proporzionati al fine, cioè devono avere una qualche convenienza o somiglianza con esso, in modo da poter raggiungere il fine al quale per loro tramite si tende. Per esempio, se uno vuole andare in una città, deve necessariamente percorrere la strada, che è il mezzo che ad essa unisce e conduce. Così pure, se si vuole appiccare il fuoco al legno, è necessario che il calore, suo mezzo specifico, raggiunga quei determinati gradi che occorrono per rendere progressivamente il legno simile al fuoco. Se, invece, si volesse accendere il legno con un mezzo diverso da quello proprio che è il calore, per esempio con l'aria, o con l'acqua o con la terra, sarebbe impossibile unire il legno al fuoco; come sarebbe ugualmente impossibile arrivare a una città se non si seguisse la strada che porta ad essa. Così è per l'intelletto. Perché possa unirsi a Dio in questa vita, nei limiti del possibile, esso deve necessariamente usare quel mezzo che lo unisce a lui e con lui ha una forte somiglianza.

3. A questo proposito, dobbiamo ricordare che fra tutte le creature superiori e inferiori non ce n'è alcuna che sia mezzo adatto all'unione con Dio o che abbia somiglianza con lui. Difatti, come dicono i teologi, sebbene sia vero che tutte le creature abbiano un certo rapporto con Dio e qualche traccia del suo essere – chi più, chi meno, secondo la loro natura – tuttavia non v'è relazione alcuna o somiglianza essenziale tra esse e Dio, a motivo dell'infinita distanza che intercorre tra il loro essere e quello di Dio. È quindi impossibile che l'intelletto possa unirsi a Dio mediante le creature, sia celesti che terrene, perché non c'è una sufficiente somiglianza. Per tale motivo, parlando delle creature celesti, Davide afferma: *Fra gli dei nessuno è come te, Signore* (Sal 85,8), chiamando dei gli angeli e i santi. E altrove: *O Dio, santa è la tua via; quale dio è grande come il nostro Dio?* (Sal 76,14), come a dire: la via per arrivare a te, o Dio, è una via santa, cioè una via di pura fede; per cui, quale dio sarà così grande? Cioè: quale angelo sarà così elevato nel suo essere o quale santo così glorificato da poter essere una via proporzionata e sufficiente per venire a te? Sempre Davide, parlando delle creature terrene e celesti insieme, afferma: *Eccelso è il Signore e guarda verso l'umile, ma al superbo volge lo sguardo da lontano* (Sal 137,6). Come a dire: essendo eccelso nella sua essenza, scorge che l'essere delle creature della terra è infimo a confronto con il suo; quanto alle cose elevate o creature celesti, le vede e conosce molto distanti dal suo essere. Nessuna delle creature, quindi, può servire all'intelletto come mezzo adeguato per raggiungere Dio.

4. Allo stesso modo, tutto ciò che l'immaginazione può rappresentare e l'intelletto apprendere e capire in questa vita, non è né può essere mezzo immediato per

arrivare all'unione con Dio. Dal punto di vista naturale, l'intelletto può raggiungere solo ciò che è contenuto e si presenta sotto le forme e le immagini delle cose che ci vengono attraverso i sensi corporali; ora queste cose, come ho detto, non possono servire da mezzo per l'unione; di conseguenza non ci si può avvalere dell'intelligenza naturale. Parlando, poi, dal punto di vista soprannaturale, per quanto è possibile in questa vita, l'intelletto, secondo la sua potenzialità ordinaria, finché è nel carcere del corpo, non ha né la disposizione né la capacità di avere una conoscenza chiara di Dio, perché tale conoscenza non appartiene alla condizione naturale: o si deve morire o si deve farne a meno. Quando Mosè chiese a Dio questa conoscenza, gli fu risposto che non era possibile: *Nessun uomo può vedermi e restare vivo* (Es 33,20). E san Giovanni aggiunge: *Nessuno ha mai visto Dio né qualcosa di simile a lui* (1Gv 4,12; Gv 1,18). Continuano in questa linea Isaia e san Paolo quando affermano: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo…* (1Cor 2,9; cfr. Is 64,3). Questo è il motivo per cui Mosè, come si racconta negli Atti degli Apostoli (7,32), non osò guardare il roveto ardente, dov'era presente Dio. Sapeva, infatti, che il suo intelletto era incapace di contemplare Dio, in maniera adeguata e conformemente a ciò che di lui ascoltava. Di Elia, nostro padre, si dice che *sul monte si coprì il volto alla presenza di Dio* (1Re 19,13), cioè rese cieco il proprio intelletto. Egli compì quel gesto, perché non osava posare la sua mano tanto vile su una cosa così eccelsa, ben sapendo che qualsiasi cosa avesse meditato e compreso nei particolari, sarebbe stata sempre molto lontana e diversa da Dio.

5. Pertanto nessuna conoscenza o percezione soprannaturale, in questa nostra condizione mortale, può servire come mezzo immediato per la sublime unione d'amore con Dio. Tutto ciò che l'intelletto può comprendere, la volontà gustare e l'immaginazione fabbricare è, ripeto, molto diverso e sproporzionato rispetto a Dio. Ciò è quanto meravigliosamente riferisce Isaia con tutta la sua autorevolezza: *A chi potreste paragonare Dio e quale immagine mettergli a confronto? Il fabbro fonde l'idolo, l'orafo lo riveste d'oro e l'argentiere lo copre con lamelle d'argento* (Is 40,18-19). Per *fabbro* qui s'intende l'intelletto, che ha il compito di formare le conoscenze e spogliarle del ferro delle specie e delle immagini. Per *orafo* qui s'intende la volontà, che ha la capacità di ricevere la figura e la forma dei piaceri, causati dall'oro dell'amore. Per *argentiere*, incapace – così viene qualificato – di rappresentare Dio con lamelle d'argento, s'intende la memoria unitamente all'immaginazione. Difatti si può giustamente dire che le conoscenze e le fantasie, da entrambe elaborate e forgiate, sono come lamelle d'argento. Tutto ciò sta a significare che né l'intelletto con le sue conoscenze potrà comprendere cose simili a Dio, né la volontà gustare diletti e dolcezze somiglianti a quelle di Dio, né la memoria riprodurre nella fantasia conoscenze e immagini che lo rappresentino. È chiaro, quindi, che nessuna di queste conoscenze può immediatamente indirizzare l'intelletto verso Dio. Per avvicinarsi a lui deve procedere piuttosto con la rinuncia che con il desiderio di capire, tenersi nella cecità e nelle tenebre piuttosto che spalancare gli occhi e fissare il raggio divino.

6. Per questo la contemplazione, che consente all'intelletto di raggiungere la più alta conoscenza di Dio, è chiamata teologia mistica, che vuol dire segreta sapienza di Dio, perché è nascosta allo stesso intelletto che la riceve. San Dionigi la chiama anche *raggio di tenebra*. Di essa il profeta Baruc ha detto: *Non hanno conosciuto la*

via della sapienza, non si sono ricordati dei suoi sentieri **(Bar 3,23). È chiaro, quindi, che l'intelletto deve rendersi cieco riguardo a tutti i sentieri che può intraprendere per unirsi a Dio. Aristotele afferma che l'infinita luce di Dio è fitta tenebra per il nostro intelletto, come il sole lo è per gli occhi del pipistrello. E aggiunge che quanto più le cose di Dio sono eccelse e chiare in sé, tanto più sono ignorate e oscure per noi. Lo stesso afferma l'Apostolo quando scrive:** ***La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio*** **(1Cor 3,19).**

7. A questo punto non finirei mai di citare testi e addurre argomenti per provare diffusamente che fra tutte le cose create e quelle che possono essere raggiunge con l'intelletto non esiste scala per la quale questo possa arrivare alle altezze di Dio. Al contrario, occorre sapere che se l'intelletto vuole servirsi di tutte le cose create, o di alcune di esse, come mezzo immediato per l'unione con Dio, vi troverà non solo un impedimento per salire questo "Monte", ma gli saranno anche occasione di gravi errori e inganni.

CAPITOLO 9

Ove si prova come la fede sia per l'intelletto il mezzo immediato e adeguato che conduce l'anima all'unione divina d'amore. Viene dimostrato con testi e immagini tratti dalla sacra Scrittura.

1. Da quanto detto si deduce che, per disporsi a questa unione divina, l'intelletto deve rimanere libero e purificato da tutto ciò che cade sotto i sensi, spoglio e sgombro da tutto quanto potrebbe conoscere chiaramente, intimamente pacificato, ridotto al silenzio, stabilito nella fede, unico mezzo immediato e adeguato all'unione dell'anima con Dio. È così grande, infatti, la somiglianza tra la fede e Dio, che non c'è differenza tra il vedere Dio qual è e il credere in lui: Dio è infinito, ed essa ce lo propone infinito; Dio è uno e trino, ed essa ce lo propone uno e trino; Dio è tenebra per la nostra intelligenza, e anch'essa è oscurità e tenebra per la nostra intelligenza. La fede è l'unico mezzo attraverso cui Dio si manifesta all'anima nella luce divina che supera ogni intelligenza. E così, quanto più l'anima ha fede, tanto più è unita a Dio. Ciò è quanto intendeva dire l'autore biblico nel passo citato sopra: ***Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste*** **(Eb 11,6), cioè è necessario che vada a lui camminando nella fede. L'intelletto deve restare nell'oscurità e nelle tenebre, lasciandosi guidare solo dalla fede, perché in queste tenebre Dio si comunica all'intelletto e in esse si nasconde, secondo le parole di Davide:** ***Fosca caligine pose sotto i suoi piedi. Cavalcava un cherubino e volava, si librava sulle ali del vento. Si avvolgeva di tenebre come di velo; acque oscure e dense nubi lo coprivano*** **(Sal 17,10-12).**

2. Le espressioni: ***pose fosca caligine sotto i suoi piedi, si avvolgeva di tenebre*** **e** ***acque oscure e dense nubi lo coprivano*** **vogliono indicare l'oscurità della fede in cui Dio è avvolto. Le altre:** ***cavalcava un cherubino e volava*** **e** ***si librava sulle ali del vento*** **vogliono dire che egli trascende ogni intelletto; i cherubini, infatti, significano gli essere intelligenti o contemplanti. E** ***le ali del vento*** **significano le sottili e acute conoscenze, nonché le cognizioni degli spiriti, sopra tutte le quali si libra il suo essere, che nessuno può raggiungere con le proprie forze.**

3. Una figura di questa verità la troviamo nella sacra Scrittura, ove si legge che, quando Salomone ebbe finito di edificare il tempio, Dio vi scese in una nube e lo riempì d'una oscurità tale che i figli d'Israele non potevano vedere nulla. Salomone, allora, si espresse in questi termini: *Il Signore ha deciso di abitare nella densa nube* (1Re 8,12). Ugualmente in una nube, dove si nascondeva, Dio apparve a Mosè sul monte. Tutte le volte che Dio si manifestava nella sua maestà, appariva in una nube, come vediamo nel libro di Giobbe (38,1 e 40,1), dove si legge che Dio gli parlò di mezzo al turbine. Tutte queste tenebre significano l'oscurità della fede in cui è nascosta la Divinità mentre si comunica all'anima. Una volta avvenuto l'intervento divino, come dice san Paolo, *quello che è imperfetto scomparirà* (1Cor 13,10): scompariranno, cioè, le tenebre della fede e *verrà ciò che è perfetto*, ossia la luce di Dio. Di tale verità abbiamo una figura significativa nell'esercito di Gedeone. Tutti i suoi soldati, si dice, avevano le fiaccole in mano, ma non le vedevano, perché le tenevano nascoste dentro brocche vuote. Rotte queste, apparve d'improvviso la luce (Gdc 7,16ss). Così è la fede, simboleggiata da queste brocche. Essa contiene in sé la luce divina, ma nel momento in cui questa virtù cesserà, al termine di questa vita mortale, apparirà subito la gloria e la luce della Divinità in essa racchiusa.

4. È, quindi, chiaro che l'anima, in questa vita, per arrivare a unirsi e intrattenersi immediatamente con Dio, deve necessariamente penetrare in questa tenebra, ove Dio aveva promesso a Salomone di abitare; deve avvicinarsi a quella nube oscura, ove Dio volle rivelare i suoi segreti a Giobbe, e prendere nelle mani le brocche vuote di Gedeone, per poter agire alla luce della fede oscura nell'unione d'amore con Dio. Ben presto, quando si romperanno le brocche di questa vita, unico impedimento alla luce della fede, essa lo potrà vedere faccia a faccia nella gloria.

5. Non mi resta, ora, che parlare, in particolare, delle diverse conoscenze e percezioni che l'intelletto può acquisire, come pure degli ostacoli e dei danni che l'anima può incontrare in questo cammino di fede. Spiegherò altresì come l'anima deve comportarsi in tali conoscenze, provenienti sia dai sensi sia dallo spirito, perché le siano di giovamento e non di danno.

CAPITOLO 10

Ove si illustra la distinzione fra tutte le percezioni e conoscenze che l'intelletto è in grado di avere.

1. Dovendo trattare in particolare dei vantaggi e dei danni che le percezioni e conoscenze dell'intelletto possono recare all'anima nei confronti della fede – mezzo, ripeto, propedeutico all'unione divina – è necessario stabilire qui la distinzione fra tutte le conoscenze, naturali e soprannaturali, che esso può acquisire. In seguito ne tratterò il più brevemente possibile, con ordine e distinzione, in modo da indirizzare l'intelletto verso la notte oscura della fede.

2. Occorre sapere che l'intelletto può ricevere informazioni e conoscenze in due modi: naturale e soprannaturale. Quello naturale comprende tutto ciò che l'intelletto può capire sia attraverso i sensi corporali che da se stesso. Quello

soprannaturale comprende tutto ciò che gli viene offerto al di sopra della sua capacità e attitudine naturale.

3. Alcune conoscenze soprannaturali sono corporee, altre spirituali. Quelle corporee sono di due specie: alcune vengono ricevute dall'intelletto attraverso i sensi esterni, altre attraverso i sensi interni, con tutto ciò che l'immaginazione può racchiudere, immaginare o elaborare.

4. Anche le conoscenze spirituali sono di due specie: alcune sono distinte e particolari, un'altra è confusa, oscura e generale. Tra quelle distinte e particolari rientrano quattro generi di conoscenze particolari che vengono comunicate allo spirito-mente senza mediazione di alcun senso corporale; sono le visioni, le rivelazioni, le locuzioni e i sentimenti spirituali. La conoscenza oscura e generale si ha solo nella contemplazione, raggiunta nella fede: è in questa che dobbiamo collocare l'anima, guidandovela attraverso tutte le altre specie di conoscenze, cominciando dalle prime, per dire poi come essa se ne debba liberare.

CAPITOLO 11

Ove si parla dell'impedimento e del danno provenienti dalle conoscenze che l'intelletto può ricevere soprannaturalmente attraverso i sensi corporali esterni, e come l'anima deve comportarsi nei loro confronti

1. Le prime conoscenze, di cui ho parlato nel capitolo precedente, sono quelle che l'intelletto acquisisce per via naturale. Ne ho già trattato nel libro I, dove ho indicato come l'anima debba introdursi nella notte dei sensi. Non ne parlo, dunque, più: bastano gli insegnamenti offerti all'anima allora su questo punto. Nel presente capitolo tratterò, pertanto, solamente delle conoscenze e percezioni che l'intelletto acquisisce soprannaturalmente attraverso i sensi esterni, cioè attraverso la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto. Da tali conoscenze possono e sogliono nascere nelle persone spirituali rappresentazioni e notizie soprannaturali. Così attraverso la vista sogliono presentarsi figure e personaggi dell'altra vita, qualche santo, angeli, diavoli, alcune luci e splendori straordinari. Per mezzo dell'udito si possono ascoltare parole straordinarie, pronunciate dagli stessi personaggi che si vedono o senza vedere chi le pronunci. Per mezzo dell'olfatto si percepiscono, a volte, profumi soavissimi, senza sapere da dove vengano. Anche per mezzo del gusto si possono sperimentare sapori molto squisiti, e ugualmente provare grande piacere per il tatto, tanto che a volte sembra che la carne e le ossa godano e fremano immersi nel piacere. Così è quella che viene chiamata "unzione dello spirito", che da questo si diffonde nelle membra delle anime pure. Questa soavità dei sensi è molto comune nelle persone spirituali, perché procede dai sentimenti e dalla devozione particolare dello spirito, ma è più o meno intensa in ogni anima.

2. Occorre tener presente, però, che, sebbene tutti questi fenomeni possano introdursi nei sensi corporali per intervento di Dio, non si deve mai fare assegnamento su di essi né accoglierli. Occorre, piuttosto, guardarsene categoricamente, senza nemmeno indagare se siano buoni o cattivi. Del resto, quanto più sono esterni e corporali, tanto meno certamente provengono da Dio.

Infatti, abitualmente e convenientemente Dio si manifesta più allo spirito, dove c'è maggiore sicurezza e profitto per l'anima, che ai sensi, ove ordinariamente si celano molti pericoli e inganni. In realtà, in queste circostanze il senso si erige a giudice ed estimatore delle cose spirituali, credendo che siano come le percepisce, mentre esse sono tanto diverse quanto lo sono il corpo e l'anima, la sensibilità e la ragione. Il senso corporale ignora le cose dello spirito tanto quanto, e forse più, il giumento le cose razionali.

3. Sbaglia molto chi apprezza questa sorta di favori e corre grave pericolo di essere ingannato o, quanto meno, troverà in sé un forte ostacolo per accedere al piano dello spirito. Infatti, ripeto, tutti questi favori corporali non hanno alcun rapporto con le cose dello spirito. Per questo motivo occorre sempre ritenere che essi provengano dal demonio piuttosto che da Dio. Il demonio ha più mano libera sulla parte esteriore e corporale e gli è più facile ingannare su questo punto, che non riguardo alla parte interiore e spirituale.

4. Tali manifestazioni e forme corporee tanto meno giovano all'anima e allo spirito quanto più sono esteriori, a motivo della grande distanza e della sproporzione che intercorrono tra il corporale e lo spirituale. Difatti, anche se esse comunicano qualche profitto spirituale, come sempre accade quando provengono da Dio, tuttavia tale effetto è sempre molto inferiore a quello che si avrebbe se tali manifestazioni fossero spirituali e interiori. In tal modo esse possono trarre in errore molto facilmente e infondere presunzione e vanità nell'anima. Essendo tanto palpabili e materiali, solleticano molto i sensi, e l'anima crede che siano più preziose in quanto più sensibili. Essa, perciò, corre dietro a loro e abbandona la fede, ritenendo che quella luce sia la guida e il mezzo per raggiungere il suo scopo, cioè l'unione con Dio. Al contrario, essa smarrisce la via e il mezzo della fede quanto maggiormente pone attenzione a simili manifestazioni.

5. Ma vi è di più. Quando l'anima si accorge che le accadono tali fatti straordinari, spesso comincia ad accarezzare segretamente una certa opinione di valere qualcosa dinanzi a Dio, il che è contrario all'umiltà. Il demonio, inoltre, sa istillare nell'anima una segreta autocompiacenza, qualche volta anche troppo palese. A tale scopo, talvolta produce questi effetti nei sensi, offrendo agli occhi immagini di santi e splendori bellissimi, all'orecchio parole lusinghiere, all'olfatto profumi soavissimi, dolcezze al palato e delizie al tatto, per indurre le anime al male, adescandole attraverso i sensi. Occorre, quindi, respingere sempre simili rappresentazioni e sensazioni, perché, anche se venissero da Dio, non gli si reca offesa né si perdono l'effetto e il frutto che Dio intende comunicare all'anima per mezzo di esse, solo perché respinte e non cercate.

6. Il motivo sta nel fatto che, se la visione corporea o qualunque sensazione proveniente dai sensi, o qualsiasi altra comunicazione interiore, viene da Dio, nel momento stesso in cui appare ed è avvertita produce il suo effetto nello spirito, ancor prima che l'anima abbia deciso di accettarla o di respingerla. Dio, infatti, come concede questi fenomeni soprannaturali senza il minimo concorso o una disposizione particolare da parte dell'anima, così, senza alcuna sua cooperazione e abilità, provoca in essa l'effetto che vuole ottenere con tali grazie, perché queste accadono e si attuano nello spirito passivamente. Non si tratta, quindi, di volerle o

di respingerle perché ci sia o non ci sia l'effetto, così come non giova a una persona nuda il desiderio di non bruciarsi quando le buttassero addosso del fuoco, perché questo produrrebbe necessariamente il suo effetto. Così è delle visioni e delle rappresentazioni che vengono da Dio; anche se non ricercate, producono il loro effetto principalmente nell'anima prima ancora che nel corpo. Analogamente, quelle che vengono dal demonio provocano nell'anima, sebbene essa non le desideri, turbamento e aridità, vanità o presunzione di spirito, ma non hanno tanta efficacia nel male quanto quelle che vengono da Dio l'hanno nel bene. Quelle che vengono dal demonio possono suscitare solo i primi impulsi nella volontà, ma non possono obbligarla, se vi si oppone; l'inquietudine che esse arrecano non dura molto, se il poco coraggio e la poca prudenza dell'anima non permette loro di durare più a lungo. Quanto alle manifestazioni che provengono da Dio, esse penetrano nell'anima, spingono la volontà ad amare e producono il loro effetto, al quale l'anima non può resistere, anche se volesse, come il vetro non può opporsi al raggio di sole quando ne viene colpito.

7. L'anima, quindi, non deve mai azzardarsi a volere simili fenomeni, anche se, ripeto, venissero da Dio, perché accogliendoli va incontro a sei inconvenienti. In primo luogo, la sua fede va diminuendo, perché ciò che si sperimenta con i sensi svigorisce molto la fede, che, come si è detto, è al di sopra di tutti i sensi. In tal modo l'anima, non chiudendo gli occhi a tutte le cose che le vengono dai sensi, si allontana dal mezzo adatto per l'unione con Dio. In secondo luogo, tali manifestazioni diventano un impedimento per lo spirito se non vengono respinte, perché l'anima si adagia in esse e lo spirito non spicca il volo verso l'invisibile. Uno dei motivi per cui il Signore disse ai discepoli che era necessario per lui andarsene, perché potesse venire lo Spirito Santo (cfr. Gv 16,7), era proprio questo. Per lo stesso motivo non permise che Maria Maddalena lo trattenesse dopo la risurrezione, ma si aggrappasse solo alla fede (cfr. Gv 20,17). In terzo luogo, l'anima va coltivando un sentimento di possesso nei confronti di queste comunicazioni e non fa progressi nella via della vera rinuncia e nudità di spirito. In quarto luogo, l'anima perde gradualmente l'effetto spirituale da esse prodotto. Quest'ultimo s'imprime e si conserva nell'anima quanto più si rinuncia alle cose sensibili, molto diverse dal puro spirito. In quinto luogo, l'anima perde, a poco a poco, i favori di Dio, perché li considera sua proprietà e non sa trarne il profitto dovuto. Considerarli come sua proprietà e non trarne profitto significa impossessarsene, mentre Dio non li concede perché l'anima desidera averli; anzi, essa non deve mai pensare che tali favori vengano da Dio. Il sesto inconveniente si verifica quando l'anima, con il desiderio di ammettere queste comunicazioni, apre la porta al demonio che la può ingannare con altre simili, che egli sa imitare e mascherare molto bene in modo da farle sembrare buone. Come dice l'Apostolo, egli può *mascherarsi da angelo di luce* (2Cor 11,14). Di questo, con l'aiuto di Dio, tratteremo in seguito, nel libro III, nel capitolo dedicato alla gola spirituale.

8. È sempre bene, quindi, che l'anima respinga ad occhi chiusi questi fenomeni da qualunque parte arrivino; se non lo facesse, offrirebbe spazio a quelli provenienti dal demonio e gli darebbe mano libera tanto che, anziché ricevere quelli di Dio, essa riceverebbe quelli del demonio; questi ultimi si moltiplicherebbero e quelli di Dio cesserebbero. L'anima, allora, giungerebbe ad avere tutto da demonio e nulla da Dio. Così è accaduto a molte anime incaute e poco avvedute. Si sentivano tanto

sicure nell'accogliere questi fatti che molte di loro fecero non poca fatica per ritornare a Dio nella purezza della fede. Alcune non vi riuscirono, perché gli inganni del demonio avevano gettato in loro profonde radici. Per questo motivo è necessario chiudersi all'influsso di tali fenomeni e rifiutarli tutti, perché in quelli cattivi si respingono gli inganni del demonio e in quelli buoni non si pone ostacolo alcuno alla fede; così lo spirito può continuare a raccogliere i frutti che essi devono produrre. Quando le anime accolgono tali favori, Dio, a poco a poco, non li concede più perché si attaccano ad essi invece di approfittarne rettamente. Il demonio, al contrario, insinua e moltiplica i suoi falsi favori, perché trova spazio e libero accesso nell'anima; ma se questa ne è distaccata e contraria, il demonio a poco a poco si ritira, perché si accorge di non riuscire a causare danni; Dio, invece, con le sue grazie, si fa sempre più presente in quell'anima umile e distaccata, *dandole autorità su molto*, come al servo che *era stato fedele nel poco* (Mt 25,21).

9. Se in queste grazie l'anima continuerà ad essere fedele e distaccata, Dio non mancherà di condurla, di grado in grado, sino all'unione e trasformazione in lui. Egli prova ed eleva l'anima a poco a poco, concedendole inizialmente favori esteriori, ordinari, sensibili, proporzionati alla sua scarsa capacità. In seguito, se essa si comporta come deve, prendendo questo primo nutrimento con sobrietà per rafforzarsi e sostenersi, le offrirà un cibo più abbondante e migliore. Se essa saprà vincere il demonio in questo primo stadio, passerà al secondo; e se lo vincerà nel secondo, passerà al terzo e così, gradino dopo gradino, raggiungerà tutte e sette le mansioni, che sono i sette gradi dell'amore, finché lo Sposo non la introdurrà nella *cella vinaria* (Ct 2,4) della sua perfetta carità.

10. Beata l'anima che saprà lottare contro l'apocalittica bestia dalle sette teste (Ap 12,3), contrarie a questi sette gradi dell'amore, con le quali fa guerra contro questi gradi e lotta contro l'anima in ognuna delle sette mansioni, ove essa si esercita per conquistare tutti i gradi dell'amore di Dio! Se l'anima combatterà fedelmente in ciascuna mansione e vincerà, meriterà di salire, di grado in grado o di dimora in dimora, fino all'ultima, dopo aver tagliato una dopo l'altra le sette teste che le muovevano guerra spietata. Lo stesso san Giovanni, nel libro citato (Ap 13,7), dice che fu concesso alla bestia di lottare contro i santi e di vincerli in ognuno di questi gradi d'amore, impiegando contro ciascuno di essi tutte le armi e le munizioni necessarie. È molto triste, perciò, constatare che parecchie persone, dopo aver intrapreso questa battaglia spirituale contro la bestia, non sappiano tagliarle nemmeno la prima testa, perché non vogliono rinunciare ai beni sensibili di questo mondo. Alcuni, poi, che si decidono a tagliare la prima testa, non riescono a fare altrettanto con la seconda, perché non rinunciano alle visioni sensibili, di cui sto parlando. Ma la cosa ancora più triste è constatare che alcuni, essendo riusciti a tagliare non solo la prima e la seconda testa, ma anche la terza – respingendo le percezioni dei loro sensi interni, oltrepassando lo stadio della semplice meditazione e spingendosi molto più avanti –, quando stanno per entrare nella zona del puro spirito, vengono sconfitti dalla bestia. Questa, allora, riesce a risollevare e risuscitare contro di loro addirittura la prima testa. E così la *condizione finale risulta peggiore della prima*, a causa della ripresa della bestia, che *prende con sé altri sette spiriti peggiori* (Lc 11,26).

11. L'uomo spirituale deve, quindi, respingere tutte le percezioni accompagnate dai piaceri temporali, derivanti dai sensi esterni, se vuole tagliare la prima e la seconda testa della bestia; potrà, così, entrare nella prima dimora dell'amore e nella seconda della fede viva, non accogliendo nulla che provenga dai sensi, che lo allontanano molto dalla fede.

12. È, dunque, chiaro che queste visioni e rappresentazioni sensibili non potranno essere un mezzo adeguato per raggiungere l'unione divina, perché non sono proporzionate a Dio. Uno dei motivi per cui Cristo non voleva che la Maddalena (Gv 20,17) e san Tommaso (Gv 20,29) lo toccassero era proprio questo. Si capisce, allora, come il demonio sia molto soddisfatto quando un'anima voglia ricevere rivelazioni e mostri inclinazioni per esse, perché in tal caso essa gli offre una facile occasione per insinuare errori ed allontanarla dalla fede il più possibile. Infatti, come ho già detto, l'anima che cerca tali rivelazioni si allontana da questa virtù e a volte cade anche in tentazioni e presunzioni.

13. Mi sono un po' dilungato sulle percezioni provenienti dai sensi esterni, allo scopo di far luce sulle altre manifestazioni che ora tratterò. Ma su questo argomento ci sarebbe così tanto da dire che non finirei mai. Capisco di essere stato anche fin troppo breve, ma credo sufficiente quanto ho detto e vorrei ripetere di avere sempre molta cura nel respingere tali comunicazioni, facendo eccezione solo per qualcuna e dietro parere di persona molto esperta; ma anche in questo caso non bisogna mai desiderarle.

CAPITOLO 12

Ove si tratta delle percezioni immaginarie naturali. Si spiega che cosa siano e si prova che non possono essere mezzo adatto per giungere all'unione con Dio. Si parla, infine, del danno provocato dall'attaccamento ad esse.

1. Prima di trattare delle visioni immaginarie che sogliono presentarsi soprannaturalmente ai sensi interni, cioè all'immaginazione e alla fantasia, per procedere con ordine è opportuno trattare qui delle percezioni naturali di questi stessi sensi interni corporali. Si procederà, così, dal meno al più, dal più esterno al più interno, fino a giungere a quella quiete intima dove l'anima si unisce con Dio. Del resto è l'ordine seguito finora. Difatti ho parlato anzitutto dello spogliamento dei sensi circa le percezioni naturali degli oggetti esterni e, conseguentemente, delle forze naturali dei nostri appetiti. Tale è stato l'argomento dei libro I, dove ho parlato della notte dei sensi. Subito dopo ho cominciato a trattare dello spogliamento dell'anima circa le percezioni esterne soprannaturali, che accecano appunto i sensi esterni. L'ho fatto nel capitolo precedente, per introdurre l'anima nella notte dello spirito.

2. In questo libro II il primo argomento da trattare riguarda i sensi corporali interni, cioè l'immaginazione e la fantasia. Occorre spogliare anche tali sensi da tutte le forme e percezioni immaginarie che essi possono concepire naturalmente. Devo altresì provare che è impossibile all'anima giungere all'unione con Dio se non

smette di agire per mezzo di queste percezioni, perché non possono costituire un mezzo adeguato e prossimo a tale unione.

3. Ricordo che i sensi dei quali parlo qui in particolare sono i due sensi corporali interni: l'immaginazione e la fantasia. Essi sono ordinati l'uno all'altro e si condizionano a vicenda, perché il primo procede per immagini, l'altro forma le immaginazioni, ossia ciò che è immaginato, lavorando con la fantasia. Per il nostro argomento è indifferente trattare dell'uno o dell'altro; perciò, quando li citerò entrambi, ci si ricordi di quello che ho detto qui. Ciò posto, bisogna dire che tutto quanto tali sensi possono accogliere o elaborare si chiama immaginazioni e fantasie: forme, cioè, che si presentano a questi sensi sotto l'immagine e la figura di un corpo. Tali forme possono essere di due specie: alcune soprannaturali, in quanto si presentano ai due sensi senza la loro cooperazione, ma vengono da essi ricevute passivamente. A queste, di cui parlerò più avanti, diamo il nome di visioni immaginarie. Vengono all'uomo per via soprannaturale. Altre sono naturali, in quanto i sensi interni possono produrle con la loro attività, sotto l'aspetto di forme, figure o immagini. Su queste due potenze si basa la meditazione, che è un atto discorsivo elaborato attraverso immagini, forme e figure, fabbricate e immaginate dai suddetti sensi. Avviene così quando ci si immagina Cristo crocifisso o legato alla colonna o in un'altra situazione, oppure Dio seduto in trono in tutta la sua maestà; o ancora la gloria come una luce bellissima, ecc., e similmente qualsiasi altra cosa del genere, sia divina che umana, che può essere oggetto d'immaginazione. Ora, l'anima deve liberarsi da tutte queste immaginazioni, rimanendo al buio secondo questo senso, se vuole pervenire all'unione divina. Queste, infatti, non possono assolutamente essere un mezzo proporzionato, immediato, per arrivare a Dio, proprio come le sensazioni corporali che provengono dai cinque sensi esterni.

4. Il motivo di questo sta nel fatto che l'immaginazione non può fabbricare né rappresentare una realtà diversa da quella sperimentata con i sensi esterni, cioè che ha visto con gli occhi, udito con le orecchie, ecc.; al massimo può formare immagini simili a quelle viste, udite o sperimentate, anche se queste non saranno mai superiori e così intense come quelle percepite attraverso i sensi esterni. Infatti, anche se può immaginare palazzi di perle o montagne d'oro, perché ha visto perle e oro, in realtà tutto questo è meno di un granello d'oro o di una perla, sebbene nell'immaginazione sia superiore in quantità e bellezza. Poiché, come ho già detto, tutte le cose create non possono essere assolutamente proporzionate all'essere di Dio, ne segue che tutto ciò che si può immaginare a loro somiglianza non può costituire un mezzo prossimo all'unione divina, anzi, ripeto, ce ne allontana.

5. Coloro, quindi, che immaginano Dio sotto qualcuna di queste forme, o come un grande fuoco o splendore, o sotto qualsiasi altra forma, oppure pensano che qualcosa del genere gli somigli, si allontanano molto da lui. Certamente queste considerazioni, forme e maniere per meditare sono necessarie ai principianti perché comincino a innamorarsi e a nutrire lo spirito per mezzo dei sensi, come dirò più avanti. Tutte queste rappresentazioni costituiscono per loro, dunque, mezzi remoti per unirsi a Dio, attraverso i quali ordinariamente devono passare per arrivare al termine e alla quiete del riposo spirituale. Tuttavia le anime devono solo passare attraverso di essi, non fermarvisi, perché altrimenti non

arriverebbero alla meta, che non somiglia né ha nulla in comune con i mezzi remoti. Questi sono come i gradini di una scala che non hanno nulla di somigliante al termine o alla stanza cui conducono, ma sono soltanto mezzi per arrivarvi. Perciò, se colui che sale non lasciasse dietro di sé i gradini, ma volesse fermarsi su qualcuno di essi, non salirebbe né giungerebbe mai al pianerottolo e alla piacevole dimora in cima alla scala. Allo stesso modo l'anima che in questa vita vuole giungere all'unione con Colui che è assoluto riposo e sommo bene, deve passare per tutti i gradi delle considerazioni, delle forme e delle conoscenze e disfarsene, perché queste non hanno somiglianza alcuna né proporzione con il termine al quale conducono, cioè Dio. Per questo san Paolo, negli Atti, afferma: *Non debemus aestimare auro vel argento, aut lapidi sculpturae artis, et cogitationis hominis divinum esse simile*, che vuol dire: *Non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte o dell'immaginazione umana* (At 17,29).

6. Questo è il motivo per cui molte persone spirituali si sbagliano di grosso. Si sono esercitate, come principianti, ad avvicinarsi a Dio per mezzo di immagini, rappresentazioni e meditazioni, mentre sono da lui chiamate a conseguire beni più elevati, interiori e invisibili. A tale scopo vengono private del gusto e della sostanza della meditazione discorsiva, e ciò nonostante non smettono né osano né tanto meno sanno distaccarsi da quei modi sensibili cui sono abituate. Benché si affatichino a praticarli, vogliono procedere, come prima, con la riflessione e la meditazione di immagini, pensando che debba essere sempre così. In tale tentativo si affaticano molto e ricavando poco o nessun giovamento. Anzi, quanto più si affannano per quel gusto che provavano prima, tanto più crescono in esse l'aridità, la stanchezza e l'inquietudine spirituale. Ma l'anima non può conseguire tale gusto come in passato, perché, come ho detto, essa non prova più gusto per un cibo così grossolano. Sente il bisogno di un altro più delicato, più interiore e meno sensibile, che non consiste nel lavorare con l'immaginazione, ma nel riposo e nella quiete assoluta. Tale nutrimento è più spirituale. In realtà, quanto più l'anima diventa spirituale, tanto più cessa di operare con le potenze in atti particolari, concentrandosi in un atto generale e puro. A questo punto le potenze abbandonano la via che aveva condotto l'anima a tale stato, così come i piedi, alla fine del viaggio, cessano di muoversi e si fermano. Se si dovesse camminare sempre, non si arriverebbe mai, e se tutto si riducesse a un mezzo, dove e quando si godrebbero il fine o la meta del viaggio?

7. Per questo motivo dispiace assai osservare tante persone che turbano la loro anima costringendola a badare a cose esteriori e, senza motivo, cercano di rifare il cammino già percorso abbandonando il fine o la meta in cui riposavano e che avevano raggiunto con i mezzi della meditazione, mentre la loro anima vorrebbe restare nella serenità e nel riposo della quiete interiore per gustare la pace e nutrirsi di Dio. Tutto questo provoca disgusto e ripugnanza nell'anima che avrebbe voluto rimanere in quella pace, che non comprende, come nel posto che le è proprio. La stessa pena sperimenta colui che è arrivato con fatica al luogo del suo riposo ed è costretto a riprendere il lavoro. Purtroppo tali persone non comprendono il mistero di questa novità. Pensando di stare in ozio, senza far nulla, non accettano quel riposo, ma cercano di meditare e di discorrere. In questo modo aumenta la loro aridità e invano si sforzano di ricevere giovamento da dove ormai

non possono più averne. Anzi si può dire che più si affannano, meno progrediscono, perché quanto più si ostinano, tanto più si trovano a disagio; non fanno altro che sottrarre l'anima alla pace spirituale, lasciare il più per il meno e ripercorrere il cammino già percorso, siccome vogliono rifare ciò che è già fatto.

8. A costoro occorre dire che imparino a starsene in quella quiete spirituale in un'attenzione e contemplazione piena d'amore per Dio, a non occuparsi dell'immaginazione e della sua attività. In questo stato, ripeto, le potenze dell'anima riposano e non sono attive, bensì passive, accettando quanto Dio opera in esse. Se talvolta agiscono, non lo fanno con sforzo o con l'aiuto di prolungati ragionamenti, ma con la soavità dell'amore, mosse più da Dio che dall'abilità dell'anima, come spiegherò più avanti. Per il momento basti questo per far capire quanto sia conveniente e necessario, a coloro che vogliono progredire, sapersi distaccare, al momento opportuno, da tutti questi modi di agire o da simili rappresentazioni dell'immaginazione, quando lo richiede il progresso dello stato in cui si trovano.

9. Per conoscere quale sia il momento opportuno, nel capitolo seguente indicherò alcuni segni che le persone spirituali devono scoprire in sé per sapere quando possono servirsi liberamente del metodo indicato e abbandonare la via del ragionamento e del lavoro dell'immaginazione.

CAPITOLO 13

Ove si descrivono i segni che la persona spirituale deve osservare in se stessa, per conoscere il momento adatto per abbandonare la meditazione e il ragionamento e passare allo stato della contemplazione.

1. Perché questa dottrina non resti nebulosa, converrà in questo capitolo indicare alla persona spirituale il momento adatto per abbandonare la meditazione discorsiva, portata avanti con l'uso delle suddette rappresentazioni, forme e figure, perché non lo faccia né prima né dopo rispetto alle esigenze dello spirito. Se, infatti, è conveniente lasciare la meditazione immaginativa a tempo debito perché non sia di ostacolo per andare a Dio, è parimenti necessario non lasciarla prima del tempo per non tornare indietro. Sebbene le percezioni dell'immaginazione e della fantasia non servano ai proficienti come mezzi prossimi all'unione con Dio, tuttavia possono essere d'aiuto ai principianti come mezzo remoto per disporsi e per abituarsi alle realtà spirituali attraverso i sensi, per poi svuotarli, durante il cammino, da tutte le altre forme e immagini vili, temporali, mondane e naturali. A questo proposito offrirò qui alcuni segni e indizi, che la persona spirituale deve scoprire in sé, per valutare se abbandonare o meno queste immagini, a un dato momento.

2. Il primo segno si presenta quando l'anima si accorge di non poter più meditare né discorrere con l'immaginazione, come pure di non trovare gusto in questo esercizio come le avveniva prima. Al contrario, ora prova aridità nelle cose in cui prima era solita fissare il gusto e trarne giovamento. Ma finché ci trova gusto e può

discorrere nella meditazione, non deve lasciarla, a meno che la sua anima abbia raggiunto la pace e la serenità di cui si parla nel terzo segno.

3. Il secondo segno si verifica quando l'anima non ha nessuna voglia di applicare la sua fantasia o i sensi ad altri oggetti particolari, esteriori o interiori. Non intendo dire che la fantasia non lavori, perché anche nel profondo raccoglimento essa è solita essere libera, ma che non piace alla persona applicarla di proposito ad altri oggetti.

4. Il terzo segno, che è più sicuro, si ha quando l'anima prova piacere a starsene sola con Dio, in uno sguardo d'amore contemplante, senza particolari considerazioni. Sua unica occupazione è godere la pace interiore, la quiete e il riposo divino, escludendo ogni attività ed esercizio delle potenze, della memoria, dell'intelletto e della volontà, o perlomeno gli atti discorsivi, nei quali si passa da un oggetto all'altro. Essa intende godere la presenza di Dio accompagnata solo da uno sguardo e una conoscenza generale amorosa, di cui abbiamo parlato, senza particolari conoscenze, rinunciando persino a comprenderne l'oggetto.

5. La persona spirituale deve riscontrare contemporaneamente in sé questi tre segni prima di decidersi a lasciare lo stato della meditazione e l'uso dei sensi, per passare poi a quello della contemplazione e dello spirito.

6. Non basta che scorga in sé il primo segno senza il secondo, perché potrebbe darsi che non possa più rappresentarsi né meditare le cose di Dio, come prima, per distrazione o poca diligenza. Deve, quindi, scorgere in sé anche il secondo segno, che è quello di non aver voglia né desiderio di pensare a cose estranee. Infatti, quando l'impossibilità di fissare l'immaginazione o i sensi sulle cose di Dio proviene da distrazione o tiepidezza, l'anima avverte subito il desiderio e la voglia di occuparsi di altre cose, cercando un pretesto per abbandonare la meditazione. Non basta nemmeno scorgere in sé il primo e il secondo segno, se non congiunti al terzo. Infatti, anche se l'anima si rende conto che non può meditare né riflettere sulle cose di Dio e che tanto meno le giova pensare a quelle diverse da lui, questo stato potrebbe derivare da malinconia o da qualche altro cattivo umore proveniente dalla testa o dal cuore. Tale umore abitualmente provoca nei sensi un certo torpore e inattività delle facoltà tanto da impedire di pensare a qualcosa, di volerla o aver voglia di pensarvi, per rimanere in quello stato di astrazione saporosa. Per evitare questo, l'anima deve verificare in sé il terzo segno, che consiste nella conoscenza e nello sguardo amoroso e pacifico su Dio, ecc., come ho detto sopra.

7. Ma è vero che, agli inizi di questo stato, non si riesce a percepire del tutto tale conoscenza amorosa. Ciò accade per due motivi: primo, perché agli inizi questa conoscenza amorosa è abitualmente molto sottile e delicata e quasi impercettibile; secondo, perché l'anima, essendo stata abituata all'altro esercizio della meditazione, completamente basato sui sensi, non riesce a vedere e quasi non avverte questa conoscenza nuova che non passa attraverso i sensi, in quanto è puramente spirituale. Ciò le capita soprattutto quando, non comprendendola, non vi si abbandona serenamente, ma continua a cercare l'altro stato più sensibile. E così, sebbene sia investita da una pace interiore, piena d'amore, più abbondante, non riesce a sentirla né a goderla. Ad ogni modo, quanto più si abituerà alla quiete

interiore, tanto più crescerà in essa e avvertirà quella conoscenza piena d'amore per Dio. Quest'ultima le piacerà più di ogni altra cosa creata, perché le procurerà pace, riposo, gusto e diletto, senza alcuna fatica.

8. Per chiarire ulteriormente quanto è stato detto, esporrò nel capitolo seguente cause e ragioni che dimostrano la necessità di questi tre segni per passare al piano dello spirito.

CAPITOLO 14

Ove si dimostra la convenienza di questi segni, spiegando quanto sia necessario per l'anima saperli riconoscere al fine di progredire.

1. Circa il primo segno che ho presentato, occorre ricordare che la persona spirituale – per entrare nella via dello spirito, cioè nella contemplazione – deve abbandonare la via delle immagini e della meditazione sensibile quando non vi provi più gusto e non riesca più a discorrere. E questo per due motivi, che si fondono in uno. Il primo è che l'anima ha già ricevuto, in certo modo, tutto il bene spirituale che poteva trovare nelle cose di Dio attraverso la meditazione e il ragionamento. L'indizio consiste nel fatto che non può più, come prima, né meditare né discorrere né trovare in tali esercizi gusto o piacere, perché fino a quel momento non era ancora arrivata al bene spirituale ad essa riservato in questo stato. Difatti, ordinariamente, tutte le volte che l'anima riceve qualche bene spirituale, lo gusta, perlomeno spiritualmente, proprio in quel mezzo attraverso cui lo riceve e che le è utile; altrimenti sarà un caso se ne trae giovamento o se nella causa di tale bene trova quel sostegno e quel gusto che prova quando lo riceve. Avviene proprio come dicono i filosofi: *Quod sapit, nutrit: Ciò che dà sapore, nutre* e ingrassa. A tale proposito Giobbe afferma: *Numquid poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?: Si mangia forse un cibo insipido, senza sale?* (Gb 6,6). Il motivo, dunque, per cui l'anima non può più meditare né discorrere come prima è questo: il poco sapore e lo scarso profitto che lo spirito trova in tale esercizio.

2. Il secondo motivo sta nel fatto che a questo punto l'anima possiede lo spirito di meditazione sostanzialmente e abitualmente. Occorre ricordare, infatti, che scopo della meditazione e del discorrere nelle cose di Dio è quello di ottenere un po' di conoscenza e di amore di Dio. Ogni volta che l'anima, tramite la meditazione, ricava tale frutto, compie un atto. Come molti atti, in qualsiasi altro campo, finiscono per generare nell'anima un'abitudine, così molti atti di queste conoscenze piene d'amore, che l'anima ha di volta in volta emesso in particolare, con il loro ripetersi finiscono per diventare in essa un abito. Dio è solito concedere tale abito a molte anime anche senza la mediazione di tali atti, o almeno d'un buon numero di essi, collocandole subito nello stato di contemplazione. Così, ciò che prima l'anima otteneva periodicamente meditando con fatica su conoscenze particolari, ora, come ho detto, attraverso la ripetizione si è tramutato in abito e sostanza di una conoscenza amorosa generale, non distinta né particolare come prima. Perciò, quando l'anima si mette a pregare, beve con piacere senza fatica alcuna, come chi ha l'acqua a portata di mano, senza doverla far arrivare attraverso i faticosi mezzi precedenti, quali i ragionamenti, le rappresentazioni e le figure. Così, appena si

mette alla presenza di Dio, possiede una conoscenza di Dio confusa, amorosa, piena di pace e di quiete, in cui beve i fiotti della sapienza, dell'amore e della dolcezza.

3. Questo è il motivo per cui l'anima prova molta pena e disgusto quando si trova in questa quiete e si vuole farla applicare faticosamente alla meditazione e a conoscenze particolari. Accade ad essa come al bambino che viene strappato dal petto materno mentre, tutto raccolto, sta succhiando il latte, per obbligarlo a spremere e comprimere con fatica la mammella onde procurarselo di nuovo. Somiglia, altresì, a colui che ha già tolto la buccia e sta gustando la polpa, quando venisse costretto a lasciare questa e a tornare di nuovo alla buccia che non c'è più: così non troverebbe più la buccia e cesserebbe di gustare la polpa che aveva già tra le mani; in questo è simile a uno che lascia ciò che ha per correre dietro a ciò che non ha.

4. Così agiscono molte di quelle anime che cominciano a entrare in questo stato. Pensano che tutta la loro occupazione consista nel ragionare e comprendere cose particolari di Dio attraverso immagini e forme, che sono la corteccia della vita spirituale. Poiché non trovano tali immagini e forme nella quiete amorosa e sostanziale in cui desiderano restare, e non comprendono che cosa stia accadendo, pensano di smarrirsi o di perdere tempo. Tornano a cercare la scorza delle loro immagini e del loro ragionamento, ma non la trovano più perché è sparita; e così non gustano né il frutto, che è la contemplazione, né la scorza, che è la meditazione. Allora esse si turbano, credendo di tornare indietro e di perdersi. E in realtà si perdono, ma non come pensano loro, perché si perdono ai loro sensi e al primitivo modo di comprendere le cose; ora tutto questo significa che stanno raggiungendo il puro spirito, concesso loro a poco a poco. Quanto meno capiscono ciò che sta accadendo, tanto più entrano nella notte dello spirito – di cui si parla in questo libro – che esse devono attraversare per unirsi a Dio al di là di ogni conoscenza.

5. Per quanto riguarda il secondo segno c'è poco da dire, perché è chiaro che l'anima, a questo punto, non prova assolutamente più gusto nelle immagini estranee, cioè mondane, dal momento che essa non si diletta nemmeno più delle immagini relative alle cose di Dio per i motivi già detti. Ma, ripeto, durante questo raccoglimento l'immaginazione è solita spaziare liberamente, senza che l'anima si compiaccia o vi acconsenta; anzi ne è infastidita, perché ciò disturba la sua pace e il suo diletto.

6. Credo non sia opportuno parlare ora della convenienza e necessità del terzo segno, cioè della conoscenza o attenzione generale, piena d'amore, per Dio, al fine di abbandonare la meditazione, perché è stato detto qualcosa trattando del primo segno. Se ne parlerà espressamente a suo luogo, quando si esaminerà questa conoscenza generale e confusa, cioè dopo aver analizzato i modi particolari di apprendere dell'intelletto. Qui mi limiterò ad addurre un solo motivo che permette di vedere chiaramente come, al momento di lasciare la via della meditazione e del ragionamento, il contemplativo abbia bisogno di questa conoscenza o attenzione piena di amore per Dio, in maniera generale. Questo perché, se l'anima in quel momento non avesse questa conoscenza o sentimento della presenza di Dio, resterebbe inoperosa e non avrebbe nulla. In realtà, dopo aver lasciato la meditazione, che aiuta a discorrere attraverso le potenze sensitive, se all'anima

viene a mancare anche la contemplazione, cioè, ripeto, la conoscenza generale nella quale essa tiene impegnate le potenze spirituali, la memoria, l'intelletto e la volontà, unite ormai in questa conoscenza già prodotta in esse, detta anima rimarrebbe necessariamente priva di ogni esercizio nei confronti di Dio. Essa, infatti, non può operare né ricevere ciò che viene compiuto se non per mezzo delle potenze sensitive e spirituali. Mediante le prime, come ho detto, l'anima può discorrere, cercare ed elaborare le conoscenze degli oggetti; mediante le seconde può godere delle conoscenze ricevute attraverso le potenze precedenti, senza che queste operino più.

7. La differenza, dunque, che esiste nell'uso che l'anima fa delle potenze nell'uno e nell'altro stato, è la stessa che vige tra il lavorare a un'opera e il godere dell'opera fatta, oppure tra la fatica del cammino e la riposante quiete al termine del cammino. È come la differenza che intercorre tra la preparazione di un cibo e il mangiarlo o gustarlo già cotto e triturato, senza alcuna fatica; o ancora tra il ricevere e l'approfittare di ciò che si è ricevuto. Ugualmente, se l'anima non fosse occupata nell'operare con le potenze sensitive nella meditazione e nel ragionamento, o con l'aiuto delle potenze spirituali nella contemplazione e nella conoscenza, di cui ho parlato, nella quale essa gode di un bene ricevuto e acquisito; in breve, se essa non si serve di entrambe queste potenze, non potremmo assolutamente dire né come né in che cosa sia occupata. È, quindi, indispensabile all'anima avere questa conoscenza generale per poter lasciare la via della meditazione e del ragionamento.

8. Ma a questo proposito si deve sapere che questa conoscenza generale di cui sto parlando, a volte è molto sottile e delicata, soprattutto quando è più pura, semplice, perfetta, più spirituale e interiore, tanto che l'anima, pur essendo occupata in essa, non riesce a vederla né a sentirla. Questo accade quando tale conoscenza, ripeto, è in sé più limpida, perfetta e semplice. E lo è quando essa investe un'anima più spoglia e distaccata da altre conoscenze e nozioni particolari alle quali l'intelletto e i sensi potrebbero essere attaccati. Così, essendo l'anima priva di queste conoscenze particolari, offerte dall'intelletto e dai sensi secondo la loro abituale capacità, non le sente più, perché le mancano le forme sensibili. Questo è il motivo per cui, quanto più pura, perfetta e semplice è tale conoscenza, tanto meno l'intelletto la comprende e tanto più la sente oscura. Al contrario, quanto meno essa è in sé pura e semplice nell'intelletto, tanto più chiara e preziosa apparirà all'intelletto stesso, essendo vestita o mescolata o avvolta in alcune forme sensibili su cui l'intelletto o i sensi possono fermarsi.

9. Il seguente paragone ci permetterà di comprendere meglio questo pensiero: quando un raggio di sole entra per la finestra, più esso è pieno di corpuscoli e di polvere, più appare visibile, percettibile e chiaro al senso della vista. Ma naturalmente il raggio è meno puro e meno chiaro e in sé meno semplice e perfetto, perché pieno di tanta polvere e corpuscoli estranei; quanto invece è più puro e privo di quei corpuscoli e di pulviscolo, tanto meno sensibile e percettibile appare all'occhio materiale; quanto più è puro, tanto più oscuro e inafferrabile appare. Se questo raggio fosse completamente privo di particelle di polvere, anche delle più minuscole, sarebbe del tutto invisibile e impercettibile all'occhio, perché privo di quegli elementi visibili che formano l'oggetto proprio della vista. Quest'ultima,

infatti, non troverebbe elementi su cui posarsi, perché la luce non è l'oggetto proprio della vista, ma il mezzo con cui scorge ciò che è visibile. Così, mancando gli elementi visibili sui quali il raggio o la luce possono riflettersi, non si vede nulla. Per cui, se il raggio entrasse da una finestra e uscisse da un'altra senza imbattersi in nessun oggetto che faccia da schermo, non si vedrebbe nulla. Eppure il raggio sarebbe in sé più puro e più limpido di quando, carico di particelle visibili, si vede e si percepisce come più luminoso.

10. Lo stesso accade per la luce spirituale nei confronti della vista dell'anima, cioè l'intelletto. Questa conoscenza generale, questa luce soprannaturale, di cui sto parlando, lo investe con tanta limpidezza e semplicità ed è tanto spoglia e aliena da tutte le forme sensibili, le quali sono l'oggetto proprio dell'intelletto, che questo non l'avverte e non la vede. Anzi, a volte, quanto tale conoscenza è più pura, crea oscurità nell'intelletto, perché lo priva delle sue luci abituali, delle forme e dei fantasmi, e allora esso si rende conto dell'oscurità in cui si trova. Ma quando l'anima non è investita da questa luce divina con tanta forza, non scorge le tenebre, né vede la luce, né percepisce avvertitamene conoscenza alcuna di quaggiù o di lassù. Così, a volte, essa viene a trovarsi come in un profondo oblio, non sapendo dove si trova, né cosa abbia fatto, né se sia passato del tempo. Può dunque accadere, e accade, che l'anima trascorra molte ore in questo oblio e, quando ritorna in sé, le sembra che tale oblio sia durato un attimo e che non sia accaduto nulla.

11. La causa di tale oblio è da ricercarsi nella purezza e nella semplicità di questa conoscenza che, occupando l'anima, la rende semplice, pura e distaccata da tutte le percezioni e le immagini dei sensi e della memoria con cui essa operava nel tempo, lasciandola così nell'oblio e senza tempo. Quest'orazione, sebbene duri molto, all'anima – ripeto – sembra brevissima, perché è stata unita a Dio per mezzo della sua intelligenza pura, cioè libera da ogni mediazione, quindi fuori del tempo. Tale è l'orazione breve, di cui si dice che penetra i cieli: breve perché non è nel tempo; penetra i cieli perché l'anima è unita a Dio attraverso la sua intelligenza ormai celestiale. Perciò tale conoscenza lascia nell'anima, quando questa ritorna in sé, gli effetti in essa prodotti, senza che se ne accorga. Questi sono l'elevazione dello spirito all'intelligenza celestiale, il distacco e l'allontanamento da tutte le cose, forme e figure e dal loro ricordo. Davide afferma che gli accadde così quando tornò in sé da un oblio simile: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto*, che vuol dire: *Nel continuo vegliare sono diventato come un passero solitario sopra un tetto* (Sal 101,8). Dice di essere solitario, cioè staccato ed estraniato da tutte le cose. Abita sopra un tetto, perché il suo spirito è molto elevato. Così è l'anima, completamente ignorante delle cose della terra, perché conosce solo Dio. Per questo la sposa del Cantico afferma che, tra gli effetti prodotti in lei da questo suo sogno e oblio, c'era questo non sapere, quando, al momento in cui riceveva questa grazia, esclamò: *Nescivi*, cioè *non seppi* (Ct 6,12) da dove mi veniva tale grazia. Sebbene all'anima favorita di tale conoscenza sembri di non fare nulla né di essere occupata in cosa alcuna, perché non agisce con i sensi e le potenze, tuttavia non creda che stia perdendo tempo. Difatti, anche se l'armonia delle potenze dell'anima è sospesa, la sua intelligenza è nello stato di cui ho parlato sopra. Per questo motivo la sposa, che era saggia, sempre nel Cantico risponde a se stessa su questo dubbio, affermando: *Ego dormio et cor meum vigilat* (Ct 5,2), come a dire:

sebbene *io dorma*, secondo la mia natura, cessando di agire naturalmente, *il mio cuore vigila*, elevato soprannaturalmente in una conoscenza soprannaturale.

12. Non si deve, però, credere che questa conoscenza, così come l'ho descritta, causi necessariamente oblio. Tale fenomeno avviene solo quando Dio priva l'anima dell'esercizio di tutte le sue potenze naturali e spirituali. Ciò accade rare volte, perché non sempre tale conoscenza occupa l'anima interamente. Affinché essa produca l'effetto di cui sto parlando, basta che l'intelletto sia libero da qualsiasi conoscenza particolare, nell'ordine temporale e spirituale, e che la volontà non abbia alcun desiderio di pensare agli oggetti d'entrambi gli ordini, come ho detto, perché allora è segno che l'anima è occupata. Questo, dunque, è l'indizio per sapere se l'anima si trova in tale stato, cioè quando tale conoscenza si applica e si comunica solo all'intelletto. Ciò accade, a volte, quando l'anima non se ne accorge. Quando, infatti, si comunica allo stesso tempo anche alla volontà, cioè quasi sempre, l'anima non manca di comprendere, press'a poco, se vuole prestarvi attenzione, di essere applicata e occupata in questa conoscenza. La riconosce perché sente di provare una soavità piena di amore, senza però sapere e comprendere in particolare ciò che ama. Per questo motivo definisce generale tale conoscenza piena d'amore, perché questa si comunica all'intelletto in modo oscuro e nella volontà veicola soavità e amore in modo confuso, senza cioè che questa sappia esattamente ciò che ama.

13. Per ora questo può bastare per far capire quanto convenga all'anima essere occupata in simile conoscenza prima di abbandonare la via della meditazione discorsiva e per essere sicura, sebbene ad essa sembri il contrario, che è ben occupata, dal momento che scorge in sé i suddetti segni. Dal paragone sopra riportato, inoltre, credo che si capisca come l'anima non debba ritenere questa luce più pura, elevata e chiara perché si presenta all'intelletto più comprensibile e percettibile. È simile al raggio di sole che è più visibile all'occhio quando è pieno di impurità. È dunque evidente, come dice Aristotele e ripetono i teologi, che quanto più alta ed eccelsa è la luce divina, tanto più oscura essa è per il nostro intelletto.

14. C'è molto da dire su questa conoscenza divina, considerata in se stessa e negli effetti che produce nei contemplativi. Rimando tutto al momento opportuno, perché anche su quello che ho detto in questo capitolo non mi sarei dilungato tanto se non per il timore di lasciare questa dottrina un po' più confusa di quanto non sia ora. Di fatto lo è, e molto anche, lo ammetto, perché si tratta di un argomento di cui si parla poco sia a voce che per iscritto, essendo di per sé straordinario e oscuro. A tale difficoltà si aggiungono il mio povero modo di presentare tale dottrina e la mia poca scienza. Per questo, dubitando di non saperla spiegare, mi accorgo che spesso mi dilungo troppo e oltrepasso i limiti consentiti al luogo e alla dottrina in questione. Confesso, d'altronde, che a volte lo faccio di proposito, perché ciò che non si riesce a far capire con alcune ragioni, forse riuscirà comprensibile con altri argomenti e anche perché così si fa più luce su quanto si dirà più avanti. Per concludere questa parte, credo quindi opportuno rispondere a un dubbio che può sorgere circa la durata di questa conoscenza. È ciò che farò nel capitolo seguente.

CAPITOLO 15

Ove si mostra ai proficienti, che cominciano a entrare in questa conoscenza generale della contemplazione, come sia a loro opportuno servirsi talvolta della meditazione discorsiva e delle loro potenze naturali.

1. Su quanto già è stato detto può sorgere un dubbio: i proficienti, quelli cioè che Dio comincia a introdurre in questa conoscenza soprannaturale di contemplazione, di cui sto parlando, e che iniziano appena a farne esperienza, non devono mai servirsi della meditazione, dei ragionamenti e delle immagini naturali? A questo dubbio si risponde nel modo seguente: a coloro che cominciano ad avere questa conoscenza amorosa generalmente non è proibito cercare di meditare, sia perché, essendo all'inizio del loro cammino, non sono abituati a questa conoscenza amorosa al punto d'intraprenderla immediatamente appena vogliano, sia perché non si sono ancora distaccati dalla meditazione tanto da non potere più talvolta meditare o discorrere naturalmente, com'erano soliti fare, con le immagini e le letture consuete, per trarne qualche nuovo profitto. Anzi, al principio, quando dagli indizi suddetti tali persone si accorgeranno che la loro anima non è più occupata nella conoscenza che dà pace, dovranno avvalersi della meditazione discorsiva, finché non arriveranno alla contemplazione abituale in un modo più o meno perfetto, come accennavo sopra. Ciò accadrà quando, volendo meditare, non raggiungeranno immediatamente la conoscenza e la pace interiore, e neppure ne avranno il minimo desiderio, come ho detto. Prima di arrivare a questo stato, che è proprio dei proficienti, si deve ricorrere sia all'uno che all'altro esercizio, secondo i momenti.

2. Così l'anima molte volte si troverà immersa in questa amorosa e pacifica presenza di Dio, senza l'aiuto delle sue potenze, non ponendo atti particolari, cioè non operando attivamente, ma disponendosi solo a ricevere. Altre volte, invece, per potersi introdurre in tale presenza, dovrà aiutarsi dolcemente e moderatamente con la meditazione discorsiva. Ma una volta entrata in quello stato, torno a ripetere, l'anima non si serve più delle sue potenze. Al contrario, si può veramente dire che, a questo punto, la conoscenza e il diletto abbondano in essa e l'unica sua attività consiste in uno sguardo pieno d'amore per Dio, senza cercare di sentire o di volere qualcos'altro. Così, dunque, Dio le si comunica passivamente, proprio come la luce si comunica a chi ha gli occhi aperti e il cui unico sforzo è quello di tenerli aperti per riceverla. Ricevere la luce che si comunica soprannaturalmente significa che l'anima comprende passivamente. Quando si dice che essa che essa non agisce, non significa che non comprenda, ma che comprende cose che non richiedono la sua capacità, bensì solo la disponibilità a ricevere ciò che le viene dato, come accade per le illuminazioni, le illustrazioni o le ispirazioni divine.

3. Sebbene in questo stato la volontà riceva gratuitamente questa conoscenza generale e confusa di Dio, per avere più semplicemente e abbondantemente questa luce divina è necessario solo che s'impegni a non interporvi altre luci più palpabili di altre conoscenze, forme o immagini di qualsiasi genere, perché niente di tutto questo somiglia a quella luce delicata e pura di Dio. Per questo, se l'anima volesse allora comprendere e meditare cose particolari, anche se spirituali, creerebbe ostacolo alla luce limpida, semplice e generale dello spirito, frapponendole come

delle nubi. Somiglierebbe a colui che ha davanti agli occhi qualche ostacolo che gli impedisce di vedere la luce e di spingere più oltre lo sguardo.

4. Risulta quindi chiaro che, quando l'anima sarà completamente purificata e libera da tutte le forme o immagini percepibili, s'immergerà in questa luce pura e semplice, trasformandosi in essa fino allo stato di perfezione. Difatti questa luce non manca mai all'anima, però non le si comunica in presenza delle forme e dei veli delle creature, da cui è avvolta e impedita. Se l'anima si libererà da questi ostacoli, completamente, come dirò più avanti, si ritroverà nel puro spogliamento e nella povertà di spirito. Divenuta semplice e pura, essa si trasformerà nella semplice e pura Sapienza, che è il Figlio di Dio. Quando nell'anima innamorata viene a mancare ciò che è naturale, immediatamente penetra n essa il divino, in un modo naturale e soprannaturale, perché non si abbia il vuoto della natura.

5. La persona spirituale impari a starsene in un'attenzione amorosa per Dio e conservi il suo intelletto nella pace, quando non può meditare, anche se ha l'impressione di non fare nulla. Così, a poco a poco, e molto presto, le verranno infusi riposo e pace divina, con meravigliose e sublimi conoscenze di Dio, pregne del suo amore. E non si avvalga di idee, meditazioni, immagini o ragionamenti, per non turbare la sua anima e strapparla dalla sua gioia e pace. Ciò significherebbe procurarle disgusto e ripugnanza. Se, come ho detto, avesse lo scrupolo di non fare nulla, ricordi che non è poca cosa calmare la sua anima e conservarla nel riposo e nella pace, libera da ogni attività e preoccupazione. Ciò è quanto ci chiede anche il Signore per bocca di Davide: *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus* (Sal 45,11), cioè: *Imparate ad essere spogli* di tutte le cose, sia interiormente che esteriormente, *e vedrete che io sono Dio*.

CAPITOLO 16

Ove si parla delle percezioni immaginarie che si presentano soprannaturalmente alla fantasia. Si afferma che non possono essere per l'anima un mezzo immediato per l'unione con Dio.

1. Dopo aver trattato delle percezioni che possiamo avere per via naturale e intorno alle quali lavorano la fantasia e l'immaginazione con l'aiuto del ragionamento, passo ora a trattare di quelle soprannaturali, che si chiamano visioni immaginarie, appunto perché, costituite da immagini, forme e figure, entrano nell'ambito di questi sensi, né più né meno di quelle prodotte per via naturale.

2. Ora va osservato che sotto il nome di visioni immaginarie si vogliono includere tutte le cose che possono presentarsi soprannaturalmente alla fantasia come immagini, forme, figure o specie. Infatti le percezioni e le immagini che i cinque sensi corporali producono nell'anima, in cui trovano la loro sede, possono verificarsi e stabilirsi in essa anche per via soprannaturale senza il concorso dei sensi esterni. In effetti, il senso della fantasia, insieme alla memoria, è come un archivio o deposito dell'intelletto, in cui vengono accolte tutte le forme e immagini intelligibili: al pari di uno specchio, la fantasia le conserva in sé, dopo averle

ricevute dai cinque sensi oppure, come ho detto, per via soprannaturale. Le presenta poi all'intelletto, che a sua volta le analizza e le giudica. La fantasia può, inoltre, comporre e formare altre immagini simili a quelle che già conosce.

3. Si tenga presente che, come i cinque sensi esterni offrono a quelli interni le immagini e le forme dei loro oggetti, così – ripeto – sia Dio che il demonio possono, soprannaturalmente e senza il concorso dei sensi esterni, produrre le stesse immagini e forme, anzi di più belle e perfette. Dio, servendosi di queste immagini, spesso rivela all'anima molte cose e le insegna una profonda sapienza, come si legge in ogni pagina della sacra Scrittura. Isaia (6,2-4), per esempio, vide Dio nella sua gloria circondato dal fumo che riempiva il tempio e dai serafini che si coprivano il volto e i piedi con lei ali; Geremia (1,11) vide la verga che vigilava e Daniele (7,10) ebbe moltissime visioni, ecc. Anche il demonio cerca d'ingannare l'anima con le sue – apparentemente buone – manifestazioni, come si legge nel primo libro dei Re, quando ingannò tutti i profeti di Acab: mostrò alla loro immaginazione i corni con cui, affermava, avrebbe distrutto gli assiri; e invece mentiva (1Re 22,11). Si potrebbero qui ricordare anche le visioni che ebbe la moglie di Pilato (Mt 27,19), perché questi non condannasse Cristo, e molti altri episodi. Da ciò risulta che nello specchio della fantasia e dell'immaginazione tali visioni immaginarie si presentano ai proficienti più frequentemente di quelle corporee esterne. Come ho detto, le visioni immaginarie non si differenziano, quanto alla forma e alla rappresentazione, da quelle provenienti dai sensi esterni. Sono, invece, molto diverse quanto all'effetto che producono e alla loro perfezione, perché sono più sottili e producono nell'anima un effetto più profondo, in quanto soprannaturali e più interiori di quelle soprannaturali provenienti dai sensi esterni. Ciò non toglie, tuttavia, che alcune delle visioni corporee esterne producano un effetto maggiore; in fondo, Dio si comunica all'anima come gli pare e piace. Ma voglio soltanto dire che tali visioni, in quanto spirituali, sono generalmente più efficaci.

4. Ordinariamente il demonio per i suoi inganni, sia naturali che soprannaturali, si serve dei sensi dell'immaginazione e della fantasia. Essi, infatti, sono la porta d'entrata nell'anima e qui, come ho detto, l'intelletto attinge, quasi fosse un porto o un luogo dove prendere e deporre le sue provviste. Per questo, sia Dio che il demonio sono solleciti nell'offrire all'intelletto le pietre preziose delle loro immagini e forme soprannaturali. Tuttavia Dio non ricorre solo a questo mezzo per istruire l'anima, ma, dimorando sostanzialmente in essa, può fare ciò in modo diretto e con altri mezzi.

5. Non è ora il caso che mi dilunghi a descrivere i segni per riconoscere quali visioni provengano da Dio e quali no, e i diversi modi in cui esse avvengano. Il mio intento, infatti, non è questo, ma soltanto mostrare che l'intelletto deve stare attento affinché le visioni provenienti da Dio non gli siano d'impedimento o di ostacolo all'unione con la divina Sapienza, e le false non lo traggano in inganno.

6. Per questo dico che l'intelletto non deve lasciarsi ingombrare né tanto meno deve nutrirsi di tutte queste percezioni e visioni immaginarie o di qualsiasi altra rappresentazione che gli si presenti sotto una forma, figura o conoscenza particolare, siano esse false e provenienti dal demonio o sicuramente vere perché

provenienti da Dio. L'anima non deve accoglierle né trattenerle, ma rimanerne distaccata, spoglia, pura e semplice, senza alcuna forma o modalità, come si richiede per l'unione con Dio.

7. Questo perché tutte le forme suddette, nel momento in cui vengono percepite, si presentano sempre – ripeto – sotto forme e modi limitati, mentre la Sapienza di Dio, alla quale deve unirsi l'intelletto, non ha forma né modo speciali; essa non soggiace ad alcun limite, né tanto meno è contenuta in una conoscenza distinta e particolare, perché è totalmente pura e semplice. Per unire due estremi, come quelli dell'anima e della Sapienza divina, è necessario che vi sia tra loro una certa somiglianza; perché l'anima si unisca alla Sapienza divina, dev'essere pura e semplice, non limitata né legata ad alcuna conoscenza particolare, né modificata dai limiti di forme, specie o immagini. Dio non può essere contenuto in alcuna immagine o forma né in una cognizione particolare; per questo, se l'anima vuole unirsi a lui, non dev'essere assoggettata a una forma o conoscenza distinta.

8. Che in Dio non esista forma né somiglianza, lo fa ben capire lo Spirito Santo nel libro del Deuteronomio quando afferma: *Vocem verborum eius audistis, et formam penitus non vidistis: Voi udivate il suono delle parole, ma non vedevate alcuna figura* (Dt 4,12). Aggiunge che c'erano tenebre, nuvole e oscurità (Dt 4,11), cioè questa conoscenza confusa e oscura di cui sto parlando, nella quale l'anima si unisce a Dio. Poco più avanti dice: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis*, cioè: *Non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco* (Dt 4,15).

9. Che l'anima non possa giungere fino alle altezze di Dio, nei limiti concessi in questa vita, per mezzo di figure e immagini, ce lo ricorda ancora la sacra Scrittura nel libro dei Numeri. Ivi si legge che Dio rimproverò Aronne e Maria perché avevano mormorato contro Mosè, loro fratello, per far loro comprendere a qual grado di unione e di amicizia lo aveva elevato. Disse loro così: *Si quis inter vos fuerit propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt*, che significa: *Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione e non con enigmi, ed egli guarda l'immagine del Signore* (Nm 12,6-8). Questo testo ci fa chiaramente comprendere che nell'eccelso stato di unione, di cui sto parlando, Dio non si comunica all'anima sotto i veli di visioni immaginarie, di somiglianze o di figure, ma bocca a bocca: cioè l'essenza pura e semplice di Dio, che è come la sua bocca per amore, si comunica all'essenza pura e semplice dell'anima, che è come la sua bocca per amore di Dio.

10. Pertanto, per giungere a quest'unione d'amore di Dio essenziale, l'anima deve fare attenzione a non attaccarsi a queste visioni immaginarie, forme, rappresentazioni o conoscenze particolari, che non possono essere un mezzo adeguato e immediato per tale scopo; anzi le sarebbero d'impedimento; deve quindi rinunciare ad esse e cercare di evitarle. L'unico motivo per cui potrebbero essere accettate e apprezzate sarebbe quello del profitto e degli effetti buoni che le

visioni vere producono nell'anima. Ma anche in questo caso è bene non accettarle, anzi conviene, per maggiore profitto, negarle sempre. Infatti il bene che queste visioni immaginarie possono operare nell'anima, insieme a quelle corporee esterne di cui si è parlato, consiste nel comunicare conoscenza, amore e dolcezza. Ora, perché producano questi effetti, non è necessario che l'anima le voglia accettare, come ho detto sopra. Le visioni li producono nel momento stesso in cui si presentano all'immaginazione; esse fanno sentire la loro presenza all'anima e le infondono conoscenza, amore, soavità o qualsiasi altra cosa voluta da Dio. Tale effetto viene prodotto nell'anima non solo simultaneamente, ma sostanzialmente, quantunque in momenti diversi, e passivamente, senza che essa possa impedirlo, anche se volesse. Del resto, prima non aveva potuto acquisirlo da sola, anche se dovette lavorare per disporsi a riceverlo. Prendiamo come esempio la vetrata. Come questa non può impedire al raggio di sole di penetrarla, e da esso viene illuminata, passivamente, senza suo concorso se non offrire la sua trasparenza, così l'anima, anche se volesse resistere, non potrebbe non ricevere gli influssi e le comunicazioni di tali visioni. Difatti alle visioni soprannaturali infuse non può resistere la volontà contraria, umile e piena di amore, ma solo l'impurità e l'imperfezione dell'anima, come le macchie sulla vetrata sono di ostacolo alla luce del sole.

11. È chiaro, quindi, che quanto più l'anima si spoglia, secondo la volontà e l'attaccamento, delle conoscenze e delle macchie causate da quelle forme, immagini e figure, con cui sono avvolte le comunicazioni spirituali di cui ho detto, non solo non si priva di tali comunicazioni e dei benefici che ne derivano, ma molto meglio si dispone ad accoglierle con abbondanza, chiarezza e libertà di spirito e semplicità, quando mette da parte tutte quelle conoscenze, perché sono cortine e veli che coprono la parte spirituale in esse contenuta. Se, al contrario, l'anima volesse nutrirsi di tali visioni, queste occuperebbero lo spirito e i sensi, tanto che non avrebbe più la semplicità e la libertà per ricevere simili comunicazioni. Tutto occupato nella corteccia, l'intelletto non avrebbe la libertà di ricevere lo spirito di quelle forme. Pertanto, se l'anima vuole accettare queste visioni e tenerle in conto, se ne ingombra e si contenta di quanto meno importante esse contengono, ossia di tutto quello che essa può afferrarne o conoscerne, come forma, immagine e conoscenza particolare. Difatti, quanto alla parte principale, cioè al bene spirituale che le viene infuso, l'anima non può afferrarlo o comprenderlo; non sa né saprà dire cosa sia, perché è un favore prettamente spirituale. Essa conosce soltanto ciò che di meno importante v'è in esse e secondo il suo modo d'intendere, cioè le forme sensibili. Per questo dico che di quelle visioni le viene comunicato ciò che essa non potrebbe comprendere né immaginare, e tutto ciò passivamente, senza che essa vi applichi o sappia applicarvi la sua capacità di comprensione.

12. L'anima deve, quindi, rifiutare sempre tutte le percezioni che essa può vedere e sentire distintamente, perché la comunicazione dei sensi non è un fondamento sicuro come la fede. Al contrario, deve fissare la sua attenzione non su ciò che appartiene ai sensi ma allo spirito, non su ciò che cade sotto immagini sensibili ma su ciò che porta all'unione nella fede, la quale, come ho detto, ne costituisce il mezzo adatto. Così l'anima trarrà profitto per la sua fede da ciò che di sostanziale c'è in queste visioni, quando saprà rinunciare completamente a ciò che in esse c'è di sensibile e d'intelligibile e, rifiutandole, le userà bene in vista del fine che Dio ha

voluto nel comunicargliele. Infatti, come si diceva parlando delle visioni corporee, Dio non le concede all'anima perché essa desidera averle e nemmeno affinché ponga in esse il suo attaccamento.

13. Ma a questo punto sorge un dubbio: se è vero che Dio concede all'anima visioni soprannaturali non perché essa le desideri, vi si attacchi o le apprezzi, allora per quale altra ragione gliele concede? Infatti l'anima, con simili comunicazioni, può cadere in molti errori e pericoli o perlomeno negli inconvenienti descritti che le impediscono di progredire. In realtà Dio potrebbe dare e comunicare spiritualmente e sostanzialmente ciò che invece, attraverso i sensi, le comunica in queste visioni e immagini sensibili.

14. Risponderò a questo dubbio nel capitolo seguente, perché si tratta di una dottrina importante, anzi fondamentale, secondo me, sia per le persone spirituali sia per coloro che le guidano. Ivi s'indicherà il modo di agire e il fine che Dio in quelle cose si prefigge; proprio perché molti ignorano tutto ciò, non sanno governarsi e non sanno guidare se stessi né gli altri verso l'unione divina. Pensano in realtà che, per il solo fatto che tali visioni sono vere e vengono da Dio, sia bene accettarle e basarsi su di esse, non considerando che pure in esse l'anima può nutrire spirito di possesso, attaccamento e ostacolo, allo stesso modo delle cose del mondo, se non saprà rinunciarvi. Crederanno bene accogliere quelle buone e respingere le altre, mettendo se stessi e le anime in grandi difficoltà e gravi pericoli, perché dovranno discernere tra le visioni vere e quelle false. Ma Dio non vuole che vengano a trovarsi in tali situazioni, né prescrive loro di esporre le anime semplici e umili a questi pericoli e incertezze. Essi, cioè coloro che le guidano, hanno una dottrina sana e sicura, che è la fede, con cui possono certamente andare avanti.

15. Per questo motivo occorre chiudere gli occhi a tutto ciò che viene dai sensi, come pure alle conoscenze chiare e particolari. Anche Pietro, pur essendo certissimo d'aver avuto una visione della gloria di Cristo nella trasfigurazione, tuttavia – dopo averla riportata nella sua seconda lettera – non volle che fosse presa come principale argomento di certezza. Per raccomandare la fede aggiunse: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat*, ecc.: *Ma abbiamo una parola ancor più sicura, quella dei profeti, alla quale fate bene a prestare attenzione, come a lampada che brilla in luogo oscuro* (2Pt 1,19). Quest'ultimo paragone, se ci riflettiamo bene, racchiude la dottrina che sto illustrando. Quando si dice di guardare alla fede, di cui parlarono quei profeti, come a *lampada che brilla in luogo oscuro*, si dice che dobbiamo tenerci al buio, chiudendo gli occhi a tutte le luci della terra e che, in queste tenebre, solo la fede, anch'essa oscura, è la luce a cui dobbiamo aggrapparci. Se, invece, vogliamo basarci su altre luci o conoscenze chiare e distinte, cessiamo di aggrapparci alla luce oscura della fede, che non ci offre più la sua luce in questo luogo oscuro di cui parla san Pietro. Questo luogo significa l'intelletto, che è il candeliere su cui poggia la candela della fede; esso deve rimanere oscuro fino a quando, nell'altra vita, spunterà il giorno della chiara visione di Dio e, in questa, quello della trasformazione e dell'unione con Dio, verso cui l'anima s'incammina.

CAPITOLO 17

Ove si spiegano il fine e il modo in cui Dio comunica all'anima i beni spirituali tramite i sensi, e si risponde al dubbio esposto sopra.

1. Molto c'è da dire sul fine e sul modo in cui Dio concede queste visioni. Egli vuole elevare l'anima dalla sua bassezza fino all'unione divina, di cui parlano tutti i libri spirituali, compreso questo. Perciò, nel presente capitolo, dirò soltanto ciò che serve per rispondere al nostro dubbio che era: dal momento che in queste visioni soprannaturali si nascondono tanti pericoli e molti ostacoli per andare avanti, come ho detto, perché Dio, che è sapientissimo e propenso a liberare le anime da ostacoli e insidie, le offre e le comunica?

2. Prima di rispondere, occorre ricordare tre principi fondamentali. Il primo è tratto dalla lettera ai Romani di san Paolo, ove si dice: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*, cioè: *Le cose che esistono sono state ordinate da Dio* (Rm 13,1). Il secondo è tratto dal libro della Sapienza, ove lo Spirito dice: *Disponit omnia suaviter* (Sap 8,1), come a dire: la sapienza di Dio, benché si estenda da un confine all'altro, cioè da un estremo all'altro, *governa con bontà eccellente ogni cosa*. Il terzo, che viene offerto dai teologi, recita così: *omnia movet secundum modum eorum*, cioè: *Dio muove tutte le cose secondo la loro natura*.

3. Secondo questi principi fondamentali è, quindi, chiaro che Dio, per muovere ed elevare l'anima dal limite estremo della sua bassezza al vertice sublime della sua grandezza nell'unione con lui, lo fa con ordine, con soavità e secondo la natura di quest'anima. Ora, poiché l'ordine seguito dalle persone nella conoscenza passa attraverso le forme e le immagini delle cose create, e il modo di conoscere e di apprendere passa attraverso i sensi, Dio per elevare l'anima alla somma conoscenza deve, agendo con soavità, cominciare a muoverla dall'estrema bassezza dei sensi ed elevarla, secondo la sua natura, verso l'altro estremo, quello della sapienza spirituale, che non cade sotto i sensi. Per questo Dio la eleva pian piano, prima istruendola per mezzo di forme, immagini e cose sensibili, sia naturali che soprannaturali, conformi al suo modo di apprendere, e poi attraverso meditazioni discorsive, fino a portarla alla somma grandezza del suo spirito.

4. Questo è il motivo per cui Dio le comunica visioni, rappresentazioni, immagini e altre conoscenze sensibili e intelligibili spirituali. Questo non vuol dire che egli non voglia darle immediatamente, dal primo atto, la sapienza dello spirito. Lo farebbe se i due estremi, quello umano e quello divino, il senso e lo spirito, potessero per via ordinaria congiungersi e fondersi in un unico atto, senza l'intervento di altri atti preparatori che con ordine e soavità possono congiungersi tra loro, facendo gli uni da fondamento e preparazione per gli altri, come gli agenti naturali. E così le prime disposizioni servono alle seconde, le seconde alle terze e via di seguito. Allo stesso modo, Dio va perfezionando l'uomo secondo la sua stessa natura, cominciando dal più basso ed esteriore per arrivare al più alto e interiore. Egli lo perfeziona, dunque, prima nei sensi del corpo, spingendolo a far buon uso degli oggetti dell'ordine naturale, esterni ma eccellenti, come ascoltare prediche, partecipare alla messa, guardare cose sante, mortificare il gusto nel mangiare,

mortificare il tatto attraverso il santo rigore della penitenza. Quando questi sensi sono sufficientemente disposti, suole perfezionarli ulteriormente. Accorda ad essi favori soprannaturali e doni per confermarli sempre più nel bene, offrendo loro comunicazioni soprannaturali, come, ad esempio, visioni di santi o di cose sante corporee, profumi e locuzioni soavissime o un grandissimo diletto nel tatto. Attraverso simili favori i sensi vengono confermati nella virtù e liberati dal desiderio degli oggetti cattivi. Oltre a questo, Dio perfeziona a poco a poco anche i sensi corporali interni, di cui sto parlando, cioè l'immaginazione e la fantasia; li abitua al bene con considerazioni, meditazioni e santi discorsi, istruendo così lo spirito. Quando la persona è ormai disposta grazie a questo esercizio naturale, Dio è solito illuminarla e spiritualizzarla ulteriormente con alcune visioni soprannaturali, che sono quelle che si chiamano immaginarie, nelle quali, come ho detto, lo spirito trova grande giovamento; nelle une e nelle altre, infatti, viene dirozzato e riformato a poco a poco. In questo modo Dio eleva gradualmente l'anima, conducendola verso ciò che è più interiore. Non che sia sempre necessario conservare rigidamente quest'ordine di priorità, come è presentato qui. A volte Dio si serve di alcuni mezzi e non di altri, passa dal più interiore al meno interiore, o accorda i suoi favori tutti in una volta. Egli agisce secondo ciò che è bene per l'anima e secondo come vuole concederle i favori. Ma la via ordinaria è quella che ho esposto.

5. In questo modo, dunque, Dio va istruendo e rendendo spirituale l'anima. Comincia a comunicarle la vita spirituale partendo dalle cose esterne, palpabili e adeguate ai sensi, secondo la limitatezza e la poca capacità dell'anima. Attraverso la mediazione della corteccia di queste cose sensibili, di per sé buone, la spinge a emettere atti particolari e a ricevere ogni volta tante piccole comunicazioni spirituali. Così, a poco a poco, essa acquisterà l'abitudine di ciò che è spirituale e conseguirà la sostanza della vita spirituale, del tutto estranea ai sensi. Ma, come ho detto, l'anima potrà giungervi solo a poco a poco, a modo suo, attraverso i sensi, a cui è sempre legata. A mano a mano che si avvicina alla vita dello spirito nel suo rapporto con Dio, si spoglia e si libera dei mezzi sensibili, cioè della meditazione discorsiva e immaginaria. Perciò, quando giungerà a trattare con Dio in un modo perfettamente spirituale, essa sarà necessariamente spogliata di tutto ciò che riguardo a Dio può cadere sotto i sensi. Difatti, quanto più una cosa si avvicina a un estremo, tanto più si allontana e si estrania dall'altro estremo, e quanto più perfettamente aderisce all'uno, tanto più è distaccata dall'altro. Dice un adagio spirituale: *Gustato spiritu, desipit omnis caro*, che significa: *Una volta gustate le dolcezze dello spirito*, l'anima *trova insipido tutto ciò che viene dalla carne*: cioè tutte le vie della carne, che rappresentano ogni tipo di relazione dei sensi con lo spirito, non giovano e non procurano soddisfazione alcuna. Ciò è evidente, perché se è spirito non cade più sotto i sensi, e se può essere afferrato dai sensi allora non è puro spirito. Quanto più i sensi e le facoltà naturali possono sapere dello spirito, tanto meno questo è spirituale e soprannaturale, come si deduce da ciò che è stato detto finora.

6. Pertanto la persona spirituale che ha raggiunto la perfezione non tiene più conto dei sensi, né riceve cosa alcuna per loro tramite, né soprattutto si serve o ha bisogno di servirsi di essi per andare a Dio, come faceva prima quando non era avanzata nella vita spirituale. Questo vuol farci intendere quel passo di san Paolo

nella lettera ai Corinzi: *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*, che significa: *Quando ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato* (1Cor 13,11). Ho già spiegato come le cose relative ai sensi e alla conoscenza che lo spirito può cogliere siano esercizi infantili. Perciò, se l'anima vorrà attaccarvisi per sempre senza mai distogliersene, non cesserà di essere come un bambino e parlerà di Dio sempre come un bambino, penserà a Dio come un bambino. E poiché essa si ferma alla scorza, ai sensi, il che è proprio dei bambini, non arriverà mai alla sostanza dello spirito, che è proprio dell'uomo perfetto. Per poter crescere, dunque, l'anima non dovrà ricercare le rivelazioni di cui parliamo, anche se offerte da Dio. È simile al bambino che deve lasciare il seno materno per abituare il suo palato a un cibo più forte e sostanzioso.

7. Ma ora mi si chiederà: non sarà forse necessario che l'anima, finché è piccola, riceva tali rivelazioni e le abbandoni solo quando sarà cresciuta, così come è necessario al bambino succhiare al seno materno per nutrirsi, fino a quando sarà cresciuto e potrà farne a meno? Rispondo che, se si tratta della meditazione e dell'esercizio del discorso naturale con cui l'anima comincia a cercare Dio, è vero che non deve abbandonare questo mezzo sensibile per potersi nutrire. Essa deve continuare così fino al momento in cui può farlo, cioè sino a quando Dio la introdurrà in un rapporto con sé più spirituale, ossia nella contemplazione, di cui ho già parlato nel capitolo 13 di questo libro. Ma quando si tratta di visioni immaginarie o di altre comunicazioni soprannaturali che possono cadere sotto i sensi, indipendentemente dalla volontà dell'uomo, affermo che in qualsiasi momento, sia nello stadio perfetto che in quello meno perfetto, anche se vengono da Dio, l'anima non deve volerle, per due motivi. Primo perché, come ho detto, tali visioni producono nell'anima il loro effetto senza che essa possa impedirlo, pur potendo impedire e impedisca di fatto la visione stessa, come accade spesso. Di conseguenza, l'effetto che tale visione doveva provocare nell'anima viene prodotto in essa in un modo più sostanziale, anche se per un'altra via. L'anima infatti, ripeto, non può allontanare i favori che Dio vuole comunicarle, a meno che non vi sia qualche imperfezione o spirito di possesso. Ora, se essa rinuncia a queste cose in umiltà, diffidando di sé, non c'è alcuna imperfezione o spirito di possesso. In secondo luogo, l'anima si libera dal pericolo e dalla fatica che c'è nel discernere le visioni buone da quelle false e nel riconoscere se sono prodotte dall'angelo della luce o da quello delle tenebre. Ciò non procura alcun giovamento, ma fa solo perdere tempo, crea ostacoli all'anima, la mette nell'occasione di molte imperfezioni, le impedisce di progredire, occupandola in cose che non sono del suo stato, liberandola cioè da queste minuzie di visioni e di conoscenze particolari, come ho detto a proposito delle visioni corporee e di quelle di cui parlerò più avanti.

8. Dobbiamo convincerci che se il Signore non elevasse l'anima secondo la sua stessa natura, come dirò, non le comunicherebbe mai l'abbondanza del suo spirito mediante canali così stretti quali sono le forme, le figure e le conoscenze particolari, attraverso cui, appunto, le offre delle briciole per sostenerla. Per questo Davide dice: *Mittit crystallum suam sicut buccellas*: *Getta come briciole la sua grandine* (Sal 147,17), come a dire: invia la sua sapienza alle anime quasi a

bocconi. È cosa veramente triste che l'anima, pur avendo una capacità infinita, venga nutrita con le briciole dei sensi, a causa del suo poco spirito e della sua scarsa sensibilità. Anche san Paolo si rammarica di questa poca disposizione e dell'inettitudine a ricevere i doni spirituali, quando scrive ai cristiani di Corinto: *Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a uomini spirituali, ma come ad esseri carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perché non ne eravate capaci. E neanche ora lo siete: Tamquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam* (1Cor 3,1-2).

9. Occorre, dunque, ricordare che l'anima non deve porre attenzione alla scorza delle immagini e degli oggetti che le vengono presentati soprannaturalmente. Si terrà distaccata da tutto ciò che le verrà dai sensi esterni, come le locuzioni e le parole che colpiscono l'udito, le visioni di santi e gli splendori affascinanti che colpiscono gli occhi, i profumi che lusingano le narici, i gusti soavi del palato e altri piaceri del tatto, tutte sensazioni che in generale procedono dallo spirito e che ordinariamente accadono alle persone spirituali. Tanto meno dovrà soffermarsi su visioni dei sensi interiori, come le visioni immaginarie, ma respingerle tutte. Deve fissare lo sguardo solo sullo spirito buono che producono, cercando di conservarlo nelle opere e nella pratica ordinata di tutto ciò che riguarda il servizio di Dio, senza badare a quelle manifestazioni e senza cercare alcun gusto sensibile. In tal modo l'anima prenderà da tali comunicazioni solo ciò che Dio intende e vuole, cioè lo spirito di devozione, che è il fine principale per cui egli le concede. Lascerà quanto Dio non darebbe, se fosse possibile riceverle nello spirito senza quest'esercizio, cioè come ho detto, senza tali comunicazioni che passano attraverso i sensi.

CAPITOLO 18

Ove si parla del danno che certi direttori spirituali possono recare alle anime non guidandole con sano criterio per quanto riguarda le suddette visioni. Si mostra, inoltre, come tali visioni, pur venendo da Dio, possono indurre in errore.

1. Sull'argomento delle visioni non posso essere breve come vorrei, perché c'è molto da dire. Sebbene sia stato detto, in sostanza, quanto era necessario per far capire alla persona spirituale come deve comportarsi in queste visioni e al direttore cha la guida come deve trattarla in questi casi, non sarà superfluo approfondire ulteriormente questa dottrina. In questo modo si chiariranno meglio i danni che potranno venire sia alle persone spirituali che ai loro direttori, se presteranno troppa attenzione a quei fenomeni, anche quando venissero da Dio.

2. Il motivo che ora mi spinge a trattenermi ancora sull'argomento è la poca discrezione che ho avuto occasione di rilevare, a tale riguardo, in alcuni maestri spirituali. Costoro, ritenendosi sicuri su queste comunicazioni soprannaturali, convinti che siano buone e provenienti da Dio, sono caduti, insieme ai loro discepoli, in gravi errori e hanno dato prova di grande incapacità. Danno ragione alla seguente sentenza del Salvatore: *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt: Quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadono in un fosso!* (Mt 15,14). Non dice che *cadranno*, ma che *cadono*; in realtà non occorre cadere in

errore perché ci sia caduta effettiva: il solo azzardarsi a condursi a vicenda è un errore, e già almeno in questo sbagliano. Difatti vi sono alcuni che con le anime favorite da queste visioni adottano un comportamento e un modo di fare tali da indurle nell'errore e nello scompiglio, oppure non le guidano lungo la via dell'umiltà, o le inducono in qualche modo a rivolgere l'attenzione ad esse. Di conseguenza, tali anime restano senza un vero spirito di fede e non vengono stabilite in esso, perché questi maestri fanno lunghi discorsi su tali fenomeni. Così fanno capire che ne hanno una grande stima e vi annettono molta importanza. Le anime fanno altrettanto: si attaccano ai quei fenomeni e non hanno per fondamento la fede, né si tengono sgombre, spoglie e distaccate da tutto ciò che impedisce loro di spiccare il volo verso le altezze della fede oscura. Tutto questo deriva dal comportamento e dal linguaggio che l'anima osserva nel suo direttore a tale riguardo. D'altronde non riesco a capire come essa giunga con grande facilità ad avere una stima incondizionata di tali visioni e a distogliere lo sguardo dall'abisso della fede.

3. Questa facilità deriva certamente dal fatto che l'anima è tutta presa da queste visioni. Poiché si tratta di fenomeni che passano attraverso i sensi e verso i quali è incline per natura, e dato che vi prova gusto ed è disposta a queste conoscenze di cose distinte e sensibili, basta che si accorga che il suo confessore o qualche altra persona le stima o vi annette un certo valore, perché faccia altrettanto; inoltre, senza che essa se ne accorga, prende sempre più gusto e si nutre sempre più di queste visioni e si sente sempre più incline e attaccata ad esse. Da ciò derivano quanto meno molte imperfezioni. L'anima non è più tanto umile; pensa che queste visioni abbiano qualche pregio, che essa valga qualcosa, che Dio l'abbia in considerazione; è contenta e soddisfatta di sé. Ma tutto questo è contrario all'umiltà. Presto il demonio ne approfitta per accrescere segretamente questo suo sentimento, senza che essa se ne accorga, e comincia a istillarle sul conto degli altri un certo modo di giudicare: se abbiano o meno tali favori, se siano o no gli stessi che ha lei. Tutto questo è contrario alla santa semplicità e alla solitudine interiore.

4. Ma oltre a questi danni e al fatto che tali anime non crescono nella fede se non si liberano da tali pensieri, vi sono altri danni, in tale comportamento, più sottili e più odiosi agli occhi di Dio, sebbene non così palpabili ed evidenti come i primi, perché impediscono all'anima di conseguire il perfetto spogliamento di sé. Ma tralascio ora tale argomento, per riprenderlo quando parlerò del vizio della gola spirituale e degli altri sei. Ivi, con l'aiuto di Dio, verranno trattate molte di queste macchie sottili e delicate che sporcano lo spirito, perché non si è in grado di guidarlo allo spogliamento.

5. Per adesso mi limito a dire qualcosa sul comportamento che devono assumere certi confessori incapaci di dirigere bene le anime. Naturalmente vorrei sapermi spiegare. Riconosco che è difficile far capire come lo spirito del discepolo si vada formando in modo intimo e segreto sul modello del suo padre spirituale. Temo, altresì, di affrontare questo argomento così vasto, perché sembra che non si possa spiegare un punto senza far capire bene anche l'altro. Del resto, poiché si tratta di realtà spirituali, sono intimamente legate tra loro.

6. Per quanto riguarda il nostro argomento, secondo me, le cose stanno così: se il padre spirituale è incline alle rivelazioni, tanto da attribuire loro importanza e provarne gusto, non potrà non istillare nel discepolo, seppure inconsapevolmente, questo suo stesso atteggiamento, a meno che il discepolo non sia più avanti di lui nella via della perfezione. Ma anche in questo caso il discepolo potrà ricevere grande danno se rimane sotto la sua direzione. Dall'inclinazione del padre spirituale e dal piacere che questi prova per tali visioni, nascerà in lui una certa stima. Se non sta molto attento, non mancherà di dar segni di apprezzamento al discepolo. Se poi quest'ultimo ha la stessa disposizione di spirito, non mancherà, secondo me, di nutrire come il maestro una grande stima per queste manifestazioni.

7. Ma non scendo ora in troppi particolari. Parlo, invece, del confessore, incline o meno verso queste visioni, che non ha la prudenza necessaria per distogliere il discepolo da tali manifestazioni e condurlo al distacco. Anzi si mette a parlarne con lui e, come ho detto, ne fa oggetto di conversazioni spirituali, fornendogli indizi per discernere le buone dalle false visioni. Anche se è bene operare questo discernimento, tuttavia non c'è motivo di porre l'anima in questi imbarazzi, preoccupazioni e pericoli. Quando, al contrario, non si prendono in considerazione o si respingono queste visioni, si evitano i suddetti inconvenienti e si compie il nostro dovere. Ma non è tutto. Certi direttori, quando vedono che alcune anime hanno queste visioni da Dio, chiedono loro di supplicare il Signore affinché riveli cose che riguardano la loro o altrui persona. E queste anime sciocche obbediscono, pensando che sia lecito chiedere tali cose per questa via: poiché Dio, secondo come desidera e per lo scopo che si è prefisso, vuole rivelare o comunicare qualcosa in modo soprannaturale, esse credono che sia lecito desiderare e anche chiedergli di rivelare tale cosa.

8. Se talvolta accade che Dio esaudisca la loro richiesta, tali anime si sentono ancora più rassicurate, pensando che il Signore, per il fatto stesso che risponde, si compiaccia e lo voglia. Ma in realtà Dio non gradisce questo né lo vuole. Quanto a esse, molto spesso agiscono e credono secondo quanto è stato loro rivelato o risposto. Essendo affezionate a questo modo di trattare con Dio, vi si attaccano molto e vi si adattano volentieri. Naturalmente se ne compiacciono e vi si accomodano secondo il loro modo di vedere; così molto spesso sbagliano e, vedendo che le cose non vanno come avevano pensato, si meravigliano. Immediatamente sorge il dubbio se erano o non erano da Dio, perché non le vedono accadere come si aspettavano. In fondo erano persuase di due cose: anzitutto, che tali favori provenissero da Dio, dal momento che penetravano in loro con tanta forza, mentre, come ho detto, possono provenire dalla natura incline a simili comunicazioni; in secondo luogo, che venendo da Dio tali rivelazioni si sarebbero dovute verificare come le avevano immaginate o pensate.

9. Questo è un grande sbaglio, perché le rivelazioni o le locuzioni divine non sempre si verificano come gli uomini le immaginano o come sono in sé. Non devono quindi basarsi su di esse né credervi ciecamente, anche quando si tratta di rivelazioni, risposte o parole di Dio. Difatti, anche se possono essere sicure e vere in sé, non sempre lo sono nelle loro cause e nel nostro modo di comprenderle, come mostrerò nel capitolo seguente. Ivi dirò e proverò, altresì, come Dio, pur

rispondendo talora, in modo soprannaturale, a ciò che gli viene chiesto, non gradisce questo comportamento e, pur rispondendo, prova sdegno.

CAPITOLO 19

Ove si afferma e si prova che, sebbene le visioni e le locuzioni che vengono da Dio siano vere, ci si può sbagliare a loro riguardo. Le prove sono tratte dalla sacra Scrittura.

1. Per due motivi ho affermato che, sebbene le visioni e le locuzioni di Dio siano vere e sempre certe in sé, tuttavia non sono sempre tali per noi: il primo dipende dal nostro modo difettoso d'intenderle; e l'altro è dovuto al fatto che le loro cause a volte possono cambiare. Lo proverò con alcune testimonianze della sacra Scrittura. Quanto al primo motivo, è chiaro che non sempre tali rivelazioni sono e accadono secondo il nostro modo di comprenderle. Dio, infatti, essendo immenso e profondo, nelle sue profezie, locuzioni e rivelazioni segue abitualmente altre vie, concetti e idee molto differenti da quelli che comunemente intendiamo noi. Questo risulta da ogni pagina della sacra Scrittura. Difatti vi leggiamo che molte profezie e locuzioni da Dio indirizzate a numerose persone dei tempi antichi non si realizzarono come esse si aspettavano, perché le intendevano a modo loro o le prendevano troppo alla lettera. Ciò è quanto vedremo chiaramente nei brani della sacra Scrittura che seguiranno.

2. Nel libro della Genesi Dio disse ad Abramo, dopo averlo condotto nella terra di Canaan: *Tibi dabo terram hanc: Ti darò questa terra* (Gn 15,7). Più volte gli rinnovò questa promessa, senza mantenerla. Quando, ormai vecchio, il patriarca si sentì ripetere quelle parole, si rivolse al Signore dicendo: *Domine, unde scire possum quod possessurus sum eam?*, cioè: *Signore mio Dio, come potrò sapere che ne avrò il possesso?* (Gn 15,8). Allora Dio gli rivelò che non lui personalmente, ma i suoi figli dopo quattrocento anni l'avrebbero posseduta (Gn 15,13-16). Così Abramo riuscì a comprendere la promessa, verissima in sé, perché Dio, dando quella terra ai suoi figli per amor suo, era come se l'avesse data a lui personalmente. Abramo, quindi, si sbagliava nel suo modo d'interpretare tale promessa: se avesse agito secondo il senso che dava alla profezia, sarebbe caduto in un grave errore, perché essa non doveva realizzarsi nel suo tempo, così che coloro che l'avessero visto morire dopo averlo sentito parlare della promessa fattagli da Dio sarebbero rimasti disorientati e avrebbero potuto pensare che la profezia fosse falsa.

3. Un fatto simile capitò a suo nipote Giacobbe, al tempo in cui il figlio di costui, Giuseppe, lo fece scendere in Egitto a causa della fame che attanagliava i cananei. Gli apparve il Signore e gli disse: *Iacob, Iacob, noli timere, descende in Aegyptum, quia in gentem magnam faciam te ibi. Ego descendam tecum illuc… Et inde adducam te revertentem: Giacobbe, Giacobbe, non temere di scendere in Egitto, perché laggiù io farò di te un grande popolo. Io scenderò con te in Egitto e certamente io ti farò tornare* (Gn 46,2-4). Ora, questo evento non si realizzò secondo il nostro modo d'intendere. Sappiamo, infatti, che il santo vecchio Giacobbe morì in Egitto (Gn 49,32), da dove, quindi, non uscì vivo. La promessa era destinata a compiersi nei suoi figli, che Dio fece uscire dall'Egitto molti anni dopo, guidandoli

personalmente lungo il cammino. È chiaro, quindi, che chiunque avesse saputo di questa promessa fatta da Dio a Giacobbe si sarebbe potuto convincere che Giacobbe, com'era entrato personalmente vivo in Egitto per ordine e con l'aiuto di Dio, così certamente ne sarebbe dovuto uscire vivo, in persona, perché Dio gli aveva promesso il ritorno e il suo aiuto per realizzarlo; ma si sarebbe sbagliato e stupito vedendo lui morire in Egitto e la promessa rimanere irrealizzata. Così, pur essendo la parola di Dio verissima in sé, molti si sarebbero potuti sbagliare a suo riguardo.

4. Anche nel libro dei Giudici leggiamo che le tribù d'Israele si erano riunite per combattere la tribù di Beniamino e punirla d'una cattiva azione di cui si era macchiata. Poiché Dio aveva loro indicato un capo per fare questa guerra, gli israeliti erano così sicuri della vittoria che, quando furono sconfitti e perdettero ventiduemila uomini, rimasero molto sconcertati (Gdc 20,1-21). Trascorsero tutto il giorno in pianto dinanzi al Signore, non conoscendo il motivo della sconfitta: erano convinti che la vittoria sarebbe dovuta toccare a loro. Avendo, poi, chiesto a Dio se dovevano tornare a combattere oppure no, fu loro risposto di andare a combattere. Sicuri, questa volta, della vittoria, corsero all'attacco con grande coraggio; ma ancora una volta furono sconfitti e perdettero diciottomila uomini (Gdc 20,23-25). Caduti in una grande confusione, non sapevano cosa fare: nonostante Dio avesse loro comandato di combattere, venivano sempre sconfitti, cosa strana soprattutto per il fatto che superavano in numero e forza gli avversari. I soldati della tribù di Beniamino, infatti, non erano più di venticinquemilasettecento, mentre essi erano circa quattrocentomila (Gdc 20,17). In realtà essi s'ingannavano sul modo d'interpretare la parola di Dio, che non era menzognera. In effetti Dio non aveva detto che avrebbero vinto, ma solo di combattere; con quelle sconfitte voleva punirli per una certa negligenza e umiliarli per la loro presunzione. Quando, alla fine, Dio rispose loro che avrebbero vinto, conseguirono la vittoria (Gdc 20,28.34-35.43-46), anche se con l'astuzia e con grande fatica.

5. In questo e in molti altri modi le anime possono ingannarsi sulle locuzioni e le rivelazioni da parte di Dio, perché le interpretano alla lettera e in forma riduttiva. Ora, come risulta da quanto è stato detto, lo scopo principale di Dio in queste manifestazioni è quello di dire e comunicare lo spirito in esse racchiuso, difficile da intendere, perché è molto più ricco della lettera e molto più straordinario e trascendente rispetto ad essa. Così, chi si limita alla lettera, alla locuzione, alla forma, all'immagine sensibile della visione, sicuramente si sbaglierà in modo grossolano e poi si troverà turbato e confuso: si è lasciato guidare dai sensi, anziché fare spazio allo spirito distaccandosi, appunto, dai sensi. *Littera enim occidit, spiritus autem vivificat*, dice san Paolo: *La lettera uccide, lo Spirito dà vita* (2Cor 3,6). Occorre, quindi, rinunciare alla lettera, in questo caso ai sensi, e fermarsi nel buio della fede, cioè allo spirito, che i sensi non possono percepire.

6. Per questo motivo, molti figli d'Israele che interpretavano alla lettera le parole e le profezie dei profeti, che poi non si realizzavano come si attendevano, finivano per tenerle in poco conto e per non crederci. Sorse così tra loro un detto popolare, a mo' di proverbio, che scherniva i profeti. Di esso si lamenta Isaia riportandolo in questi termini: *Quem docebit Dominus scientiam? et quem intelligere faciet*

***auditum? ablactos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda, remanda, manda, remanda; exspecta, reexspecta, exspecta, reexspecta; modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii et lingua altera loquetur ad populum istum: "A chi vuole insegnare la scienza? A chi vuole spiegare il discorso? Ai bambini divezzati, appena staccati dal seno. Sì* – delle profezie dicono – *precetto su precetto, precetto su precetto, norma su norma, norma su norma, un po' qui, un po' là". Con labbra balbettanti e in lingua straniera parlerà a questo popolo* (Is 28,9-11). Con tali parole Isaia fa comprendere chiaramente che i figli d'Israele si burlano delle profezie, dicendo per scherno il proverbio *norma su norma, norma su norma*. In effetti essi erano attaccati al senso letterale, che è il latte dei bambini, e ai loro propri sensi, che sono come il seno materno, i quali si contrappongono alla grandezza della scienza dello spirito. Per questo Isaia dice: a chi Dio insegnerà la sapienza delle sue profezie, a chi spiegherà la sua dottrina, se non a coloro che sono già divezzati dal latte della lettera e dal seno dei loro sensi? Proprio perché intendono tale sapienza secondo il latte della lettera e il seno dei loro sensi, essi dicono: *precetto su precetto, precetto su precetto, norma su norma…* Ma il Signore deve parlare loro secondo un senso e un linguaggio differenti dai loro sensi e dal loro linguaggio.**

7. Non si deve, dunque, badare al nostro senso e al nostro linguaggio, sapendo che la parola di Dio ha un significato spirituale molto diverso dal nostro e più difficile da interpretare. Tant'è vero che lo stesso Geremia, pur essendo profeta del Signore, vedendo che il significato delle parole di Dio era così diverso da quello comunemente attribuito loro dagli uomini, sembra anche lui essersi lasciato ingannare. Prende allora la difesa del popolo, dicendo: *Heu, heu, heu, Domine, Deus, ergone decepisti populum istumet Ierusalem, dicens: Pax erit vobis, et ecce pervenit gladius usque ad animam?: Ah, Signore Dio, hai dunque del tutto ingannato questo popolo e Gerusalemme, quando dicevi: "Voi avrete pace", mentre una spada giunge fino alla gola?* (Ger 4,10). Ora, la pace che Dio prometteva loro era quella che doveva stabilirsi tra lui e l'umanità mediante il Messia che avrebbe inviato, mentre essi pensavano a una pace temporale. Così, quando essi si trovavano in difficoltà e in guerra, pensavano che Dio li avesse ingannati, perché accadeva il contrario di ciò che si aspettavano. E dicevano quindi con Geremia: *Expectavimus pacem, et non est bonum: Aspettavamo la pace, ma non c'è alcun bene* (Ger 8,15). Era quindi impossibile che essi non s'ingannassero, perché si fermavano solo al senso letterale. In realtà, chi non si sarebbe ingannato e confuso interpretando alla lettera la profezia che Davide fa di Cristo in tutto il Salmo 71, soprattutto quando dice: *Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum: E dominerà da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra* (v.8)? Nello stesso salmo aggiunge: *Liberabit pauperem a potenti, et pauperem cui non erat adiutor*, che significa: *Egli libererà il povero che grida e il misero che non trova aiuto* (v.12). Chi non si sarebbe ingannato vedendolo poi nascere in umili condizioni, vivere in povertà, morire in miseria e non solo non impossessarsi della terra mentre era in vita, ma sottomettersi a gente ignobile, fino a morire sotto Ponzio Pilato? Come non cadere nell'inganno, pensando che il Signore non solo non liberò i suoi poveri discepoli dalle mani dei potenti di questo mondo, ma li lasciò uccidere e perseguitare per il suo nome?

8. Queste profezie su Cristo dovevano essere interpretate nel loro senso spirituale, e questo senso è molto vero. Cristo, infatti, è il Signore non solo della terra ma

anche del cielo, perché è Dio. Quanto ai poveri che l'avrebbero seguito, non solo li avrebbe redenti e liberati dal potere del demonio, il potente contro il quale non avevano nessuno che li aiutasse, ma li avrebbe fatti anche eredi del regno dei cieli. Dio, dunque, parlava della cosa più importante riguardo a Cristo e ai suoi seguaci, cioè del regno eterno e della libertà eterna; al contrario, i giudei interpretavano a modo loro le profezie, fermandosi all'elemento meno importante di queste cose, cioè il dominio temporale e la libertà terrena di cui Dio fa poco conto; ai suoi occhi non sono niente né l'uno né l'altra. Per questo, accecati dall'apparenza vistosa della lettera e non comprendendo né lo spirito né la verità in essa contenuti, uccisero il loro Dio e Signore, come afferma san Paolo: *Qui enim habitabant Ierusalem, et principies eius, hunc ignorantes, et voces prophetarum, quae per omne sabbatum leguntur, iudicantes impleverunt: Gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non l'hanno riconosciuto e condannandolo hanno adempiuto le parole dei profeti che si leggono ogni sabato* (At 13,27).

9. Questa difficoltà a comprendere le parole del Signore in modo adeguato era tale da far cadere in errore anche i suoi stessi discepoli, vissuti con lui. Ne abbiamo un esempio nei due discepoli che, dopo la sua morte, andavano a Emmaus, tristi, sfiduciati e dicevano: *Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel: Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele* (Lc 24,21). Anch'essi pensavano a una redenzione e a un dominio temporale. Gesù, apparendo ad essi, rimproverò la loro stoltezza e durezza di cuore nel credere agli eventi predetti dai profeti (v. 25). Anche mentre saliva al cielo alcuni discepoli, ancora in preda a quella durezza, gli chiesero: *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?: Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?* (At 1,6). Lo Spirito Santo rivela, dunque, molte cose che hanno un significato diverso da quello inteso dagli uomini, come si evince anche dalle parole di Caifa riguardo a Cristo: *È meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera* (Gv 11,50). Ora Caifa non disse da sé quelle parole; ma egli vi aveva dato un senso molto diverso da quello inteso dallo Spirito Santo.

10. Risulta chiaro, quindi, che, sebbene le parole e le rivelazioni vengano da Dio, non possiamo essere certi del loro significato, perché possiamo ingannarci facilmente nel nostro modo d'interpretarle. Tutte, infatti, sono un abisso della profondità dello spirito. Volerle circoscrivere a ciò che ne capiamo noi e che i nostri sensi possono percepire, è come voler afferrare con la mano l'aria e il pulviscolo in essa contenuto: l'aria ci sfugge di mano e non ci resta nulla.

11. Perciò il maestro spirituale deve fare in modo che lo spirito del discepolo non si inaridisca correndo dietro a tutte le comunicazioni soprannaturali. Queste sono soltanto pulviscolo per lo spirito, ragion per cui il discepolo resterebbe con le mani piene di polvere, mentre non riceverebbe nulla di spirituale. Il maestro deve, invece, allontanarlo da tutte le visioni e locuzioni e deve imporgli di rimanere nella libertà e nelle tenebre della fede, in cui si riceve l'abbondanza dello spirito soprannaturale, quindi la sapienza e l'intelligenza propria delle parole di Dio. Difatti è impossibile all'uomo, se non è spirituale, giudicare e intendere secondo ragione le cose di Dio. Quando le giudica secondo i sensi, non è spirituale. Così, anche se queste vengono a lui comunicate attraverso i sensi, non le comprende. Lo afferma san Paolo quando dice: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt*

spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia de spiritualibus examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia: L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale, invece, giudica ogni cosa **(1Cor 2,14-15). Per *uomo naturale* s'intende qui colui che adopera solo i sensi; *l'uomo spirituale* è, invece, colui che non si lega e non si lascia guidare dai sensi. È quindi temerario osar trattare con Dio attraverso le comunicazioni soprannaturali e permettere ai sensi la libertà di farlo.**

12. Per meglio comprendere questa verità, faccio alcuni esempi. Prendiamo il caso di un santo molto afflitto, perché perseguitato dai suoi nemici, al quale Dio dica: "Ti libererò da tutti i tuoi nemici". Questa profezia può essere verissima e, malgrado ciò, i nemici del santo possono prevalere su di lui e infliggergli la morte. Resterebbe, così, deluso chi avesse interpretato questa profezia in senso temporale, perché Dio può riferirsi alla vera e più importante vittoria, cioè alla salvezza, in cui l'anima è libera e vittoriosa su tutti i suoi nemici, in un modo molto più reale ed elevato che se fosse stata liberata dai nemici quaggiù. Tale profezia era, dunque, molto più reale e significativa di quanto l'uomo potesse capire rapportandola a questa vita. Dio nelle sue parole mira sempre al senso più importante e vantaggioso; l'uomo, invece, può comprendere, a modo suo e secondo una sua idea, il significato meno importante e così restare ingannato. Ciò è quanto si osserva in quella profezia che Davide fa a riguardo di Cristo nel salmo 2: *Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos: Li spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla li frantumerai* (Sal 2,9). Dio qui si riferisce alla sovranità più importante e perfetta, che è quella eterna, in effetti già realizzata, e non a quella regalità meno importante o temporale, che Cristo non esercitò durante la sua vita terrena.

13. Faccio un altro esempio. C'è un'anima che desidera ardentemente il martirio. Può accadere che Dio le dica: "Sarai martire" e le faccia sentire una grande consolazione interiore e la fiducia che questo si avvererà. Ma può accadere che essa non muoia martire e che tuttavia la promessa sia vera. Ma allora perché non si è realizzata questa profezia? Perché si compirà e potrà realizzarsi secondo il senso più importante ed essenziale in essa contenuto: Dio le dà un grande amore e la gloria essenziale del martirio; così conferisce veramente all'anima ciò che essa formalmente desiderava e che le era stato promesso. Il desiderio formale dell'anima, infatti, non era un determinato genere di morte, ma glorificare Dio attraverso il martirio e testimoniargli il suo amore come martire. Quel genere di morte non ha alcun valore senza quest'amore; ma tale amore, l'esercizio e la corona del martirio le vengono concessi compiutamente per altra via; quindi, pur non morendo martire, l'anima è molto soddisfatta per aver ricevuto ciò che desiderava. Questi e altri simili desideri, quando nascono da un amore vivo, anche se non si realizzano secondo i modi che l'anima pensava e intendeva, si compiono tuttavia in maniera diversa, molto superiore e a maggior gloria di Dio di quanto essa potesse chiedere. Per questo Davide dice: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus: Il Signore accoglie il desiderio dei miseri* (Sal 10,17). Nel libro dei Proverbi la Sapienza divina afferma: *Desiderium suum iustis dabitur: Il desiderio dei giusti è soddisfatto* (Pro 10,24). A volte noi vediamo che molti santi desiderarono ardentemente molte cose per Dio, ma il loro desiderio non si realizzò in questa vita.

Ora dobbiamo credere che, essendo il loro desiderio vero e giusto, si è perfettamente realizzato nell'altra vita. Stando così le cose, sarebbe stato vero anche se Dio in questa vita avesse promesso loro: Il vostro desiderio sarà esaudito. Ma non necessariamente sarebbe stato esaudito nel modo da loro pensato.

14. In questo e in altri modi le parole e le visioni di Dio possono essere vere e certe, e tuttavia noi possiamo sbagliarci a loro riguardo, perché non ne comprendiamo il significato profondo e principale che Dio pone in esse. Per questo è meglio e più sicuro fare in modo che le anime rifuggano prudentemente da queste manifestazioni soprannaturali, abituandosi, come ho detto, alla purezza di spirito nella fede oscura, mezzo indispensabile per unirsi a Dio.

CAPITOLO 20

Ove si prova con passi della sacra Scrittura che le rivelazioni e le parole di Dio, pur essendo sempre vere, non sempre sono certe nelle loro cause.

1. Ora devo trattare del secondo motivo per cui le visioni e le parole provenienti da Dio, sebbene siano sempre vere in se stesse, non sempre sono certe rispetto a noi. Ciò è dovuto alle cause su cui si fondano. Molte volte, infatti, Dio dice cose che si fondano sulle creature e sugli effetti prodotti da esse; ma le creature possono cambiare e quindi le cause possono venir meno. Ne risulta, allora, che le parole che si basano su tali fondamenti possono anch'esse variare e non realizzarsi. Quando, infatti, una cosa dipende da un'altra, se viene meno una, verrà meno anche l'altra. Supponiamo che Dio dica: "Tra un anno manderò una calamità su tale nazione". Il motivo di questa minaccia sta in una certa offesa commessa contro Dio in quella nazione. Or dunque, se l'offesa cessasse o venisse modificata, potrebbe venir meno anche la sventura. Ma la minaccia era vera, perché fondata su una colpa reale; se questa si fosse prolungata, quella si sarebbe realizzata.

2. Così accadde alla città di Ninive, quando Dio la minacciò in questi termini: *Adhuc quadraginta diebus et Ninive subvertetur: Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta* (Gio 3,4). Ma questa profezia non si realizzò perché Ninive rimosse la causa di quella minaccia, cioè i suoi peccati, facendo penitenza. Se i niniviti non avessero agito così, la minaccia si sarebbe realizzata. Anche nel primo libro dei Re (21,21) leggiamo che, avendo il re Acab commesso un peccato molto grave, Dio gli fece annunciare che un grande castigo si sarebbe abbattuto sulla sua persona, la sua casa e il suo regno. Messaggero di tale annuncio fu il nostro padre Elia. Ora, Acab si stracciò le vesti per il dolore, indossò il cilicio, digiunò, dormì coperto di sacco e si mostrò addolorato e umiliato. Dio allora disse al medesimo profeta: *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus eius, sed in diebus filii sui: Poiché si è umiliato davanti a me, non farò piombare la sciagura durante la sua vita, ma la farò scendere sulla sua casa durante la vita del figlio* (1Re 21,29). Da queste parole vediamo come, avendo Acab cambiato il suo animo e il suo comportamento, anche Dio cambiò la sua decisione.

3. Da quanto riportato possiamo, dunque, affermare ciò che ci siamo proposti: sebbene Dio abbia rivelato o detto a un'anima in modo affermativo qualcosa, in

bene o in male, riguardante la stessa anima o altre, la parola di Dio potrà più o meno modificarsi, variare o essere annullata del tutto in base al cambiamento dei sentimenti di quell'anima o della causa su cui Dio si basava; potrebbe così realizzarsi diversamente da come ci si aspettava, e molte volte senza sapere il perché, noto solamente a Dio. Questi, infatti, è solito dire, insegnare e promettere molte cose, non perché siano comprese e possedute sul momento, ma perché vengano capite in seguito quando sarà il momento adatto per ricevere la luce e poter usufruire dei loro effetti. Tale fu il comportamento del Signore con i suoi discepoli, ai quali raccontava molte parabole e sentenze, di cui non compresero la saggezza fino al momento in cui dovettero predicarla, quando cioè ricevettero lo Spirito Santo (At 2,1-4). Solo lo Spirito, secondo le parole di Gesù, avrebbe spiegato loro tutto ciò che egli aveva loro insegnato durante la sua vita (Gv 14,26). Quando san Giovanni parla dell'ingresso di Cristo in Gerusalemme, afferma: *Haec non cognoverunt discipuli eius primum: sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt quia erant scripta de eo: Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui* (12,16). Vi sono, dunque, molte cose divine, assai particolari, che passano nell'anima senza che essa, o chi la dirige, le comprenda fino al momento opportuno.

4. Anche nel primo libro dei Re leggiamo che Dio, adirato contro Eli, sacerdote d'Israele, perché non puniva i peccati dei suoi figli, gli mandò a dire per mezzo di Samuele, tra l'altro, queste parole: *Loquens locutus sum, ut domus tua, et domus patris tui, ministraret in conspectu meo, usque in sempiternum. Verumtamen absit hoc a me: Avevo promesso alla tua casa e alla casa di tuo padre che avrebbero servito sempre alla mia presenza. Ma ora, oracolo del Signore, non sia mai!* (1Sam 2,30). L'ufficio del sacerdozio consisteva nel rendere onore e gloria a Dio e a tal fine Dio aveva promesso di concederlo al padre di Eli per sempre. Eli però non ebbe a cuore l'onore di Dio. Allora Dio stesso gli fede sapere che si era offeso: egli onorava i suoi figli più di lui, nascondendo i loro peccati per non svergognarli. Venne così meno anche la promessa, che era per sempre se per sempre essi fossero stati fedeli nel servire Dio con zelo. Non dobbiamo quindi pensare che, sebbene le parole e le rivelazioni vengano da Dio, necessariamente debbano realizzarsi alla lettera, soprattutto quando sono legate a cause umane, che possono variare, mutare e scomparire.

5. Quando tali fatti dipendono da queste cause, Dio solo lo sa, ma non sempre lo rivela. Talvolta egli comunica le sue parole o le sue rivelazioni, tacendo sulle circostanze in cui si avvereranno, come fece con i niniviti, ai quali disse categoricamente che sarebbero stati distrutti al termine di quaranta giorni (Gio 3,4). Altre volte spiega le circostanze, come fece con Roboamo dicendogli: *Se ascolterai quanto ti comanderò, se seguirai le mie vie e farai quanto è giusto ai miei occhi osservando i miei decreti e i miei comandi, come ha fatto Davide mio servo, io sarò con te e ti edificherò una casa stabile come l'ho edificata per Davide* (1Re 11,38). Tuttavia, che manifesti o meno le condizioni delle profezie, non dobbiamo basarci sulla nostra intelligenza, perché non siamo in grado di comprendere le verità nascoste nella parola di Dio o nei significati molteplici che essa può assumere. Egli sta in cielo e parla in termini di eternità; noi, invece, ciechi, siamo su questa terra e comprendiamo solo le vie della carne e del tempo. Per questo

motivo il Saggio ha detto: *Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore non si affretti a proferir parola davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra* (Qo 5,1).

6. Forse mi dirai: ma allora, se non dobbiamo comprendere queste rivelazioni né occuparci di esse, perché Dio ce le comunica? Ho detto che ogni rivelazione verrà compresa nel momento stabilito da colui che l'ha fatta e solo da chi vuole lui; si vedrà allora che era meglio così, perché Dio non fa nulla senza motivo e al di fuori della verità. Occorre, dunque, convincersi che è impossibile comprendere compiutamente il significato delle parole e delle rivelazioni di Dio, né basarsi sulle loro apparenze, senza cadere in gravi errori e in profonda confusione. Lo sapevano molto bene i profeti, che avevano familiarità con la parola di Dio e ai quali procuravano molta difficoltà le profezie riguardanti il popolo. Difatti, come ho detto, gli ebrei non vedevano avverarsi tali profezie alla lettera, secondo quanto era stato annunziato. Per questo motivo deridevano e schernivano i profeti, tanto che Geremia arrivò a dire: *Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me. Poiché da molto tempo, quando parlo, devo gridare, devo proclamare: Violenza! Oppressione! Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno. Mi dicevo: Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!* (Ger 20,7-9). Queste parole, sebbene ci mostrino il santo profeta parlare con rassegnazione e nelle vesti di uomo debole che non può comprendere le vie e i segreti di Dio, tuttavia fanno ben capire la differenza tra il compimento delle parole divine e il senso che comunemente ad esse si annette. Infatti i profeti di Dio passavano per burloni e a causa delle loro profezie soffrivano tanto che lo stesso Geremia, in un altro passo, dice: *Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio et contritio: Terrore e trabocchetto è divenuta per noi la profezia, e rovina* (Lam 3,47).

7. Il motivo per cui Giona fuggì quando Dio lo inviò a predicare la distruzione di Ninive fu proprio questo: sapeva che gli uomini comprendono diversamente le parole di Dio e le loro cause. Così, per non cadere nello scherno se la sua profezia non si fosse realizzata, preferì fuggire piuttosto che profetizzare (Gio 1,1-3). In seguito si pose ad aspettare quaranta giorni fuori della città, per vedere se la profezia si fosse avverata (Gio 4,5). Quando si accorse che non si realizzava, si rattristò tanto da dire al Signore: *Obsecro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc preoccupavi, ut fugerem in Tharsis: Signore, non era forse questo che dicevo quand'ero nel mio paese? Perciò mi affrettai* a contraddire e *a fuggire a Tarsis*. Il santo, amareggiato, s'indispettì e chiese a Dio di togliergli la vita (Gio 4,2-3).

8. Perché, dunque, stupirsi se alcune profezie o rivelazioni che Dio fa alle anime non si verificano nel senso in cui vengono intese? Nel caso infatti che Dio dica a un'anima o le riveli che essa o un'altra riceverà tale o tal altra cosa di bene o di male, qualora ci si basi su determinati atti attraverso cui questa o un'altra anima recano gloria od offesa a Dio, se tali anime perseverano in questo atteggiamento, la profezia si avvererà. Ma non è certo che questa si avvererà, perché non è certo che le anime perseverino. Non dobbiamo quindi fidarci della nostra intelligenza circa le profezie, bensì della nostra fede.

CAPITOLO 21

Ove si mostra che Dio, pur rispondendo a volte a ciò che gli si chiede, tuttavia non approva questo modo di fare. Si dimostra che, anche quando accondiscende, spesso si adira.

1. Certe persone spirituali, come ho detto, approvano pacificamente la curiosità che a volte le conduce a chiedere determinate conoscenze per via soprannaturale. Pensano che, se Dio a volte risponde alle loro richieste, questo sia un comportamento buono e a lui gradito. È vero che Dio esaudisce le loro richieste, ma questo modo di fare non è buono né gli piace, anzi lo disgusta; spesso, addirittura, egli si adira e si offende molto. Questo perché nessuna creatura deve uscire dai limiti naturali che Dio le ha fissato come norma. All'uomo ha dato mezzi naturali e razionali: non gli è quindi lecito superarli. Indagare o cercare di conoscere certe cose per via soprannaturale significa uscire dalle leggi naturali. Di conseguenza, ciò non è lecito e a Dio non piace. Anzi, egli si offende, poiché si tratta di cose illecite. Lo sapeva bene il re Acaz. Isaia gli disse da parte di Dio che poteva chiedere un segno. Ma egli si rifiutò, dicendo: *Non petam, et non tentabo Dominum: Non lo chiederò e non tenterò il Signore* (Is 7,12). Tentare Dio, infatti, è voler trattare con lui per vie straordinarie, come sono quelle soprannaturali.

2. Dirai: se Dio non gradisce tali richieste, perché alcune volte risponde? Affermo che alcune volte risponde il demonio. Ma quando è Dio che risponde, dico che lo fa a motivo della debolezza dell'anima che vuole percorrere questa via. Il Signore vuole impedirle di rattristarsi, di tornare indietro, di pensare che egli sia scontento di lei, o di soffrire troppo. Vi sono ancora altri fini conosciuti solo da Dio e fondati sulla debolezza dell'anima. In questo caso egli crede opportuno rispondere e mostrarsi accondiscendente. Agisce in questo modo anche con molte anime deboli e semplici concedendo loro, ripeto, gusti e dolcezze sensibili quando trattano con lui. Ma tale compiacenza non prova che egli gradisca o voglia che si tratti con lui in questo modo o per questa via. Come ho detto, Dio dà a ogni anima secondo le disposizioni della sua natura. Egli è come la fonte alla quale ciascuno attinge secondo le proprie capacità e talvolta lo lascia attingere attraverso canali eccezionali. Ma non per questo è lecito voler attingere acqua tramite questi mezzi. Dio solo può dare l'acqua della fonte quando, come e a chi vuole e per lo scopo che si prefigge, senza alcuna pretesa da parte delle anime. Così, ripeto, alcune volte Dio condiscende ai desideri e alle preghiere di alcune anime che, essendo buone e semplici, egli non vuole trascurare di aiutare per non rattristarle, ma non perché approvi quel modo di fare.

3. Un paragone ci permetterà di comprendere meglio questa verità. Un padre di famiglia ha sulla tavola molti e svariati cibi, gli uni migliori degli altri. Uno dei suoi figli gli chiede non la pietanza migliore, ma la prima che si presenta al suo sguardo. Preferisce quella perché la mangia più volentieri di un'altra. Il padre sa che, se gli desse la pietanza migliore, non la prenderebbe, perché vuole solo quella che chiede, l'unica che sia di suo gradimento. Gliela concede, dunque, con rammarico, perché suo figlio non resti digiuno e per di più triste. Allo stesso modo si comportò Dio con i figli d'Israele quando gli chiesero un re. Lo concesse malvolentieri, perché non era un bene per loro. Per questo motivo disse a Samuele: *Audi vocem populi in*

omnibus quae loquuntur tibi; non enim te abiecerunt, sed me: Ascolta la voce del popolo **e dà loro il re che ci chiedono,** ***perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me*****, affinché non sia io a regnare sopra di loro (1Sam 8,5-7). Dio, dunque, si mostra condiscendente con alcune anime, concedendo loro non ciò che è meglio, perché non lo vogliono o non sanno andare per altra via. Quando, a volte, alcune anime ricevono delle tenerezze o delle dolcezze spirituali o sensibili, Dio gliele concede perché non sono in grado di consumare il cibo più forte e sostanzioso delle sofferenze della croce di suo Figlio, che vorrebbe desiderassero più di qualsiasi altra cosa.**

4. Ritengo, tuttavia, molto pericoloso per un'anima desiderare conoscenze per via soprannaturale, peggio ancora che se cercasse tramite i sensi dolcezze spirituali. Non vedo, infatti, come l'anima che le pretende non pecchi almeno venialmente, sebbene abbia le migliori intenzioni e sia giunta alla perfezione. Lo stesso vale per il direttore che la guidasse in questo senso o consentisse a questo suo modo di fare. Non c'è, infatti, alcun bisogno di comportarsi così. Abbiamo la ragione naturale, la legge e la dottrina evangelica, secondo le quali ci si può sufficientemente regolare; non c'è difficoltà o necessità che non si possa risolvere e rimediare con questi mezzi graditi a Dio e vantaggiosi per le anime. Dobbiamo, anzi, ricorrere alla ragione e alla dottrina evangelica sempre e in modo tale che, se ci venissero comunicate alcune cose soprannaturali dietro nostra richiesta oppure indipendentemente dalla nostra volontà, dovremmo accogliere soltanto quelle che sono perfettamente conformi alla ragione e al dettato evangelico. In questo caso dovremmo accogliere tali cose no perché sono una rivelazione, ma perché conformi alla ragione, lasciando perdere ogni riferimento alla rivelazione. Ma anche in questi casi dovremmo considerare ed esaminare il fatto molto più attentamente che se non vi fosse stata rivelazione alcuna, perché il demonio insinua molte cose vere, cose che accadranno e del tutto conformi alla ragione, ma lo fa solo per ingannare.

5. In tutte le nostre necessità, sofferenze e difficoltà non ci resta, quindi, altro mezzo migliore e più sicuro che la preghiera e la speranza che Dio ci aiuterà nel modo che crederà opportuno. Tale è il consiglio che ci viene offerto nella sacra Scrittura. Ivi leggiamo che il re Giosafat, essendo caduto in una profonda afflizione perché accerchiato dai nemici, si mise a pregare Dio in questo modo: ***Cum ignoremus quod facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te: Non sappiamo che cosa fare; perciò i nostri occhi sono rivolti a te, perché tu provveda come meglio credi*** **(2Cr 20,3-12).**

6. Ho già spiegato che Dio, anche se a volte risponde a tali domande, tuttavia non le gradisce, ma è bene provare ciò con alcune affermazioni della sacra Scrittura. Nel primo libro dei Re si dice che, quando il re Saul chiese al profeta Samuele, già morto, di parlargli, il profeta gli apparve (28,11-14). Tuttavia Dio si adirò e anche Samuele rimproverò Saul per aver fatto una cosa simile: ***Quare inquietasti me, ut suscitarer?: Perché mi hai disturbato e costretto a salire?*** **(1Sam 28,15). Sappiamo, inoltre, che Dio rispose ai figli d'Israele dando loro la carne che chiedevano, ma se ne irritò molto. Difatti, subito dopo mandò su di loro il fuoco dal cielo per punirli, come si legge nel Pentateuco (Nm 11,32-33) e come anche racconta Davide in questi termini:** ***Adhuc escae eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei descendit super eos: Avevano ancora il cibo in bocca, quando l'ira di Dio si alzò contro di essi*** **(Sal 77,30-**

31). E ancora nel libro dei Numeri (22,20-32) leggiamo che Dio si adirò profondamente contro il profeta Balaam perché si era recato dai madianiti su richiesta del re Balak. Ora, il Signore stesso gli aveva detto di andare, perché il profeta ne aveva un gran desiderio e glielo aveva chiesto. Mentre era già in cammino, gli apparve l'angelo con la spada minacciando di ucciderlo, e gli disse: *Perversa est via tua, mihique contraria: Perverso è il tuo cammino e contrario alla mia volontà*. Per questo motivo voleva colpirlo a morte.

7. Questi e altri esempi mostrano come Dio accondiscenda malvolentieri ai desideri delle anime. Vi sono molte altre testimonianze nella sacra Scrittura che provano quanto detto, ma non c'è bisogno di riportarle perché la nostra asserzione è chiara di per sé. Dico solo che è pericoloso, molto più di quanto sappia esprimermi, voler trattare con Dio per tali vie. Chi si basa su questi mezzi certamente cadrà in gravi errori e spesso in una grande confusione. Chi ci farà attenzione, mi capirà per esperienza. Del resto, oltre alla facilità d'ingannarsi riguardo alle locuzioni e alle visioni provenienti da Dio, ordinariamente ve ne sono molte che vengono dal demonio. Questi, infatti, tiene generalmente nei confronti dell'anima un comportamento e un modo di fare simile a quello di Dio, per insinuarsi in essa indistintamente come il lupo penetra nell'ovile sotto le spoglie di pecora. Egli suggerisce molte cose vere e conformi alla ragione, che si avvereranno. Le anime, quindi, possono facilmente cadere nell'inganno, convinte che, essendo cose vere e che si realizzano, non possono venire che da Dio. In realtà ignorano che è facilissimo per chi, come il demonio, possiede un lume naturale così grande, conoscere gli avvenimenti o molti di essi, passati e futuri già nelle loro cause. Poiché il demonio possiede questa luce molto viva, con estrema facilità può predire che alla tal causa seguirà quel determinato effetto, anche se a volte si sbaglia perché tutte le cause dipendono dalla volontà di Dio.

8. Facciamo un esempio: il demonio sa che la disposizione della terra, dell'aria e del sole è tale che, necessariamente, in un determinato momento, proprio in virtù della loro disposizione, quegli elementi si deterioreranno e diffonderanno, con la peste, il contagio alle persone; sa anche dove questa colpirà di più e dove meno. Ecco prevista la peste nelle sue cause. Ci sarebbe allora da stupirsi se il demonio rivelasse ciò a un'anima, dicendo: "Tra un anno" o "tra sei mesi scoppierà la peste", e poi la previsione si avverasse? Ma è una profezia del demonio. Allo stesso modo egli può conoscere i terremoti. Vede che le viscere della terra si vanno gonfiando di aria e potrebbe dire: "Nel tal giorno la terra tremerà". Ma questa è una conoscenza naturale. Per averla basta tenere la propria anima libera dalle passioni, come dice Boezio: *Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem, spemque fugato, nec dolor adsit: Se vuoi conoscere la verità con il lume naturale, liberati dal piacere e dal timore, dalla speranza e dal dolore*.

9. Si possono anche conoscere eventi e casi soprannaturali dipendenti, nei loro motivi, dalla Provvidenza divina, che è infinitamente giusta e con estrema certezza provvede in base alle cause buone o cattive poste dai figli degli uomini. È possibile, infatti, conoscere per via ordinaria che una tale persone, tale o tal altra città o soggetto qualsiasi è giunto a tale misura o a tal punto da indurre Dio provvidente e giusto a intervenire in modo adeguato, con il castigo o il premio, secondo quanto esige la causa. E allora potremmo con facilità dire: "Il tal giorno Dio farà loro

questo o quest'altro; accadrà certamente questo". Così fece santa Giuditta con Oloferne. Per convincerlo che i figli d'Israele sarebbe stati certamente distrutti, per prima cosa gli raccontò i loro molti peccati e tutte le miserie che essi commettevano (Gdt 11,8-12). Poi aggiunse: *Et quoniam haec faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur: Poiché hanno agito male, certamente saranno distrutti* (Gdt 11,15). Questo significa conoscere il castigo in base alla sua causa ed equivale a dire: è sicuro che questi peccati provocheranno i castighi di Dio, infinitamente giusto. La Sapienza divina si esprime allo stesso modo: *Per quae qui peccat, per haec et torquetur: Con quelle cose per cui uno pecca, con esse è poi castigato* (Sap 11,16).

10. Ora, il demonio può conoscere queste cose, non solo naturalmente, ma anche per esperienza, perché ha visto Dio fare cose simili; può quindi rivelarle in antecedenza e indovinare. Anche il santo Tobia dalla causa arguì il castigo della città di Ninive (Tb 14,6 Volg.); per questo ammonì suo figlio, dicendogli: *Vedi, figlio, quando io e tua madre moriremo, esci da questa terra, perché non sopravvivrà. Video enim quod iniquitas eius finem dabit: Vedo che la sua empietà sarà causa del suo castigo, che la porterà alla fine e alla distruzione* (Tb 14,12-13 Volg.). Tutto questo potevano arguirlo sia il demonio che Tobia, non solo per l'empietà della città, ma anche per esperienza, vedendo che Ninive commetteva peccati per i quali Dio aveva distrutto il mondo con il diluvio (Gn 6,5-7). La stessa cosa era capitata ai sodomiti, che perirono nel fuoco (Gn 19,24-25). Va aggiunto, però, che Tobia aveva conosciuto l'avvenimento per ispirazione divina.

11. Il demonio era anche in grado di sapere che Pietro non poteva vivere naturalmente più di tanti anni e poteva quindi dirlo prima. Lo stesso si può dire di molti altri avvenimenti in tanti altri modi che non finirei di esporre. Non saprei neppure come cominciare a parlarne, perché molto intricati e sottili. Il demonio è abilissimo nell'insinuare menzogne, da cui è possibile liberarsi solo rifuggendo da tutte le rivelazioni, visioni e locuzioni soprannaturali. Per questo giustamente Dio si adira con chi le ammette, perché vede che la temerarietà di mettersi in simili pericoli è presunzione, curiosità, motivo di superbia e fonte di vanagloria, disprezzo delle cose di Dio e principio di molti mali in cui tanti sono caduti. Costoro irritano talmente Dio che egli li lascia volutamente cadere nell'errore, nell'inganno e nell'accecamento dello spirito. Permette, altresì, che abbandonino le regole ordinarie della vita, per consegnarsi ai loro capricci e alle loro fantasie, come dice Isaia: *Domine miscuit in medio eius spiritum vertiginis: Il Signore ha mandato in mezzo a loro uno spirito di smarrimento* (Is 19,14), che, in parole povere, significa lo *spirito di capire alla rovescia*. Le parole di Isaia fanno proprio al caso nostro, perché parlano di coloro che volevano conoscere il futuro per vie soprannaturali. Per questo dice che Dio ha diffuso in loro uno spirito che fa loro capire le cose a rovescio. Non perché Dio abbia voluto così o abbia appositamente dato questo spirito di errore, ma perché essi volevano intromettersi in misteri che non potevano raggiungere naturalmente. Sdegnato per questo motivo, lasciò che si smarrissero, non concedendo loro la luce per quelle cose in cui non voleva che s'intromettessero. Quando il profeta dice che Dio ha dato questo spirito di errore, vuol dire che ha agito in maniera privativa. In questo modo Dio è causa di quel danno, cioè causa privativa: egli toglie la sua luce e la sua assistenza; di conseguenza si cade inevitabilmente nell'errore.

12. In questo modo il Signore permette che il demonio accechi e inganni molte anime, a causa dei loro peccati e della loro presunzione. Il demonio può farlo e ottiene il suo scopo, perché esse gli credono e lo scambiano per uno spirito buono. Tanto è vero che, malgrado le insistenze per dissuaderle, non si riesce a strapparle dall'inganno. Dio permette che assimilino questo spirito, che consiste nel capire le cose a rovescio. Ciò è quanto accadde ai profeti del re Acab. Dio permise che fossero ingannati dallo spirito di menzogna, lasciando mano libera al demonio, in questi termini: *Decipies, et praevalebis; egredere, et fac ita: Lo ingannerai senz'altro; ci riuscirai; va' e fa' così* (1Re 22,22). E il demonio riuscì a ingannare il re e i profeti al punto che non vollero credere al profeta Michea, che annunciava loro la verità, del tutto contraria a quella che gli altri avevano profetizzato. Questo perché Dio permise che venissero accecati a motivo del loro attaccamento a ciò che volevano accadesse, cioè che Dio rispondesse secondo le loro voglie e i loro desideri. Ora, questo era un mezzo e una disposizione che avrebbe necessariamente indotto Dio a lasciarli di proposito nel loro accecamento e inganno.

13. Allo stesso modo profetizzò anche Ezechiele in nome di Dio. Parlando contro colui che, spinto dalla curiosità e dall'ambizione del suo spirito, vuole conoscere gli avvenimenti per via soprannaturale, afferma: *Quando un tale uomo verrà dal profeta a consultarmi per mezzo di lui, io, il Signore, gli risponderò da me stesso e volgerò la mia faccia adirata contro di lui… e contro il profeta che ha errato circa quello che è stato domandato. Ego, Dominus, decepi prophetam illum* (Ez 14,7-9 Volg.), cioè: *Io, il Signore, ho ingannato quel profeta*. Questo significa che Dio non interviene con la sua grazia per impedire che il profeta s'inganni, come risulta dall'altra espressione: *Io, il Signore, risponderò da me nella mia ira*. Dio allora ritira la sua grazia e il suo favore da quell'anima che, priva dell'assistenza divina, necessariamente cade nell'inganno. Subito il demonio provvede a rispondere ai desideri e alle voglie di quell'anima, che, soddisfatta delle risposte e delle comunicazioni conformi alla sua volontà, cade in una grave illusione.

14. Mi sembra d'essermi discostato un po' dal tema di questo capitolo, che era quello di provare che Dio, anche se risponde, alcune volte si adira. Ma, a ben guardare, tutto ciò che ho detto serve al nostro scopo, perché in tutto vediamo che a Dio non piace che si vada in cerca di visioni: attraverso queste l'anima dà adito a tutti gli inganni in cui poi cade.

CAPITOLO 22

Ove si scioglie un dubbio: ora, sotto la legge della grazia, non è permesso interrogare Dio per via soprannaturale, come lo era sotto l'antica legge. L'argomento viene provato con l'autorità di san Paolo.

1. Continuano ad affiorare molti dubbi alla mente, ragion per cui non è possibile procedere con la rapidità che vorrei. Infatti, se vengono sollevati, si devono anche risolvere, affinché la verità della dottrina risulti maggiormente chiara e convincente. Del resto i dubbi, sebbene rallentino il cammino, servono anche ad approfondire e illuminare ulteriormente l'argomento in questione, come appunto nel presente caso.

2. Nel capitolo precedente ho detto che Dio non vuole che le anime ricerchino conoscenze per via soprannaturale, come visioni, locuzioni, ecc. D'altra parte, si è visto nello stesso capitolo, e dedotto dalla testimonianza della sacra Scrittura, che rapporti di questo genere con Dio erano consentiti, oltre che comandati, sotto la legge antica. Quando i figli d'Israele non obbedivano, Dio li rimproverava. Ciò è quanto si può osservare nel profeta Isaia, dove Dio li rimprovera perché avevano deciso di scendere in Egitto senza averlo consultato: *Et os meum non interrogastis: Non avete consultato la mia bocca* (Is 30,2), come invece avrebbero dovuto fare. Anche nel libro di Giosuè si legge che, i figli d'Israele essendo stati ingannati dai gabaoniti, lo Spirito Santo ricordò loro tale colpa in questi termini: *Susceperunt ergo de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt: Assaggiarono le loro provviste, ma non consultarono l'oracolo del Signore* (Gs 9,14). Dalla sacra Scrittura risulta anche che Mosè consultava sempre Dio. Allo stesso modo si comportavano Davide e tutti i re d'Israele, in occasione d'una guerra o quando sorgeva qualche difficoltà, e anche i sacerdoti nonché i profeti dell'Antico Testamento. Dio rispondeva e parlava loro, e non si adirava, perché questo modo di fare gli era gradito; se non avessero agito in questo modo, avrebbero sbagliato. Questa è la verità. Perché, invece, ora, sotto la legge nuova, la legge della grazia, non è consentito agire allo stesso modo?

3. Il motivo principale per cui nella legge antica le richieste rivolte a Dio erano permesse ed era opportuno che i profeti e i sacerdoti domandassero rivelazioni e visioni divine, sta nel fatto che la fede non era ancora ben fondata e la legge evangelica non era stata ancora promulgata. Era quindi necessario che interrogassero Dio e che Dio rispondesse loro per mezzo di parole, visioni e rivelazioni, o per mezzo di figure o di immagini, o infine si manifestasse in molti altri modi. Tutte le risposte di Dio, le sue parole, le sue opere e le sue rivelazioni erano misteri della nostra fede, la riguardavano o la preparavano. Ora, le verità di fede non vengono dall'uomo, ma dalla stessa bocca di Dio che le rivela personalmente; era quindi necessario che, come ho detto, interrogassero la stessa bocca di Dio. Per questo motivo Dio rimproverava i figli d'Israele quando non lo consultavano per avere il suo consiglio, e ciò affinché orientassero le loro azioni e gli avvenimenti della vita verso la fede che ancora non conoscevano, perché non ancora donata. Ma ora che la fede è fondata in Cristo e la legge evangelica è promulgata in quest'era di grazia, non c'è più motivo d'interrogare Dio come prima, perché parli o risponda come faceva allora. Avendoci, infatti, donato suo Figlio, che è l'unica sua Parola, egli non ha altra parola da darci. Ci ha detto tutto in una volta e una volta per sempre in questa sola Parola, e non ha altro da aggiungere.

4. Questo è il significato di quel testo, in cui san Paolo cerca d'indurre gli ebrei ad abbandonare le antiche pratiche e i modi di comportarsi con Dio consentiti dalla legge di Mosè, per fissare gli occhi solo su Cristo: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime autem diebus istis locutus est nobis in Filio: Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio* (Eb 1,1-2). L'autore di questo testo vuol far capire che Dio ora tace: non ha altro da dire, perché ciò che aveva detto in parte mediante i profeti, l'ha ora rivelato completamente nel suo Figlio, e ci ha donato così il Tutto, che è suo Figlio.

5. Pertanto, chi ora volesse interrogare Dio o chiedergli qualche visione o rivelazione, non solo farebbe una sciocchezza, ma anche offenderebbe Dio, perché non fisserebbe gli occhi unicamente su Cristo senza cercare altre cose o novità. Dio potrebbe rispondergli così: Se ti ho già detto tutto nella mia Parola, che è mio Figlio, non ho altro da aggiungere. Cosa ti potrei rispondere o rivelare di più? Fissa il tuo sguardo unicamente su di lui, perché in lui ti ho detto e rivelato tutto e troverai in lui anche più di ciò che chiedi e desideri. Tu domandi locuzioni e rivelazioni particolari, mentre, se tu fissi gli occhi su di lui, vi troverai l'intera rivelazione, perché egli è tutta la mia parola, tutta la mia risposta, tutta la mia visione e tutta la mia rivelazione. Ora, io ti ho già parlato, risposto, manifestato, rivelato, quando te l'ho donato come fratello, compagno, maestro, caparra e premio. Il giorno in cui, sul monte Tabor, scesi su di lui con il mio Spirito, ho detto: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite: Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo* (Mt 17,5). D'allora in poi ho interrotto ogni forma d'insegnamento e di risposta, rimettendo tutto nelle sue mani. Ascoltate lui, perché non ho altra verità di fede da rivelare né altre cose da manifestare. Se in passato parlavo, lo facevo per promettere la venuta di Cristo; e se mi interrogavano, rispondevo per orientare alla venuta e alla speranza di Cristo, nel quale avrebbero trovato ogni bene, come risulta chiaramente da tutta la dottrina degli evangelisti e degli apostoli. Ma se uno mi interrogasse adesso come allora e mi chiedesse qualche visione o rivelazione, sarebbe come se mi chiedesse un'altra volta il Cristo o più fede di quanta ne abbia già offerta in Cristo. In questo modo offenderebbe profondamente il mio amato Figlio, perché non solo mancherebbe di fede in lui, ma lo obbligherebbe anche a incarnarsi di nuovo, a ricominciare la sua vita e a morire di nuovo. Non desidererai, quindi, né chiederai rivelazioni o visioni da parte mia. Guarda bene a lui e saprai che in lui ho fatto e detto molto più di quanto mi domandi.

6. Se vuoi che ti risponda con qualche parola di consolazione, guarda mio Figlio, a me obbediente e per amor mio sottomesso e sofferente, e avrai molte risposte. Se vuoi che ti spieghi qualche fatto o avvenimento misterioso, non hai che da guardare a lui e scoprirai i misteri nascosti, i tesori della sapienza e le meraviglie di Dio in lui racchiuse, come dice l'apostolo Paolo: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei asconditi: Nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* (Col 2,3). Questi tesori di sapienza saranno per te molto più profondi, dilettevoli e utili di tutte le cose che vorresti sapere. Di queste si gloriava lo stesso Apostolo quando diceva: *Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso* (1Cor 2,2). Se tu volessi ancora altre visioni e rivelazioni divine o umane, contemplalo nella sua umanità e vi troverai più di quanto pensi, come afferma sempre l'apostolo Paolo: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter: È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità* (Col 2,9).

7. Non è più opportuno, dunque, interrogare Dio come un tempo, tanto meno è necessario che egli parli ancora, poiché, avendo finito di rivelarci tutta la fede in Cristo, non ha altra verità di fede da rivelare, né ve ne sarà più. Chi volesse ancora ricevere per via soprannaturale alcune comunicazioni, con ciò accuserebbe Dio di non aver dato nel suo Figlio tutto ciò che ci era necessario. Ammesso che una persona agisca così per fede e creda negli insegnamenti che questa ci trasmette,

allora manifesterebbe curiosità e fede imperfetta. Non ci si può, dunque, aspettare a motivo di tale curiosità dottrina alcuna né una qualsiasi comunicazione per via soprannaturale. Nel momento in cui Cristo, spirando sulla croce, ha esclamato: *Consummatum est: Tutto è compiuto!* (Gv 19,30), non solo sono finite tutte queste comunicazioni soprannaturali, ma altresì tutte le cerimonie e i riti dell'antica legge. Ora, perciò, deve guidarci in tutto la legge di Cristo uomo, della sua Chiesa e dei suoi ministri, che ci parlano in maniera umana e visibile. Solo in questo modo troveremo un rimedio alla nostra ignoranza e debolezza spirituale; per questa via troveremo abbondante medicina per tutti i nostri bisogni. Cercando altrove, manifesteremmo non solo curiosità, ma anche impudenza. Non si deve credere a nulla di ciò che ci viene per via soprannaturale, ma solo all'insegnamento di Cristo uomo e, ripeto, a quello dei suoi ministri, uomini anch'essi. Tant'è vero che san Paolo si esprime in questi termini: *Quod si angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit: Se anche un angelo dal cielo predicasse un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!* (Gal 1,8).

8. È quanto mai vero, dunque, che dobbiamo attenerci a ciò che Cristo ci ha insegnato. Tutto il resto è nulla, perciò non dobbiamo crederlo se non è conforme al suo insegnamento. Invano si sforza chi vuole trattare ora con Dio come si faceva nella legge antica. Del resto, anche allora non era permesso a chiunque interrogare Dio, né Dio rispondeva a tutti, ma solo ai sacerdoti e ai profeti, dalla bocca dei quali il popolo doveva apprendere la sua legge e i suoi insegnamenti. Se qualcuno voleva sapere qualcosa da Dio, lo chiedeva tramite il profeta o il sacerdote, non lui direttamente. Se Davide alcune volte ha chiesto personalmente qualcosa a Dio, lo ha fatto perché era profeta; ma anche in questo caso non lo faceva senza indossare le vesti sacerdotali, come si legge nel brano del primo libro di Samuele, dove disse al sacerdote Ebiatar, figlio di Abimelech: *Porta qui l'efod* (1Sam 23,9), che era una delle vesti più rappresentative dei sacerdoti; soltanto dopo consultò Dio. Altre volte lo fece tramite il profeta Natan o altri profeti. Dobbiamo credere che ciò che veniva detto da loro non era un'opinione personale, ma proveniva da Dio.

9. Ciò che Dio diceva a quei tempi non aveva, dunque, per loro nessuna autorità o forza se non riceveva l'approvazione dalla bocca dei sacerdoti e dei profeti. Dio, infatti, preferisce che l'uomo sia accompagnato e guidato da un altro uomo e che sia retto e governato dalla ragione, non prestando facilmente credito alle cose che gli vengono comunicate per via soprannaturale; vuole inoltre che non si creda confermato nella sicurezza e solidità di tali cose finché non siano passate per il canale umano della bocca di un uomo. Ogni volta che il Signore dice o rivela qualcosa a un'anima, lo fa in modo da spingerla a riferire la cosa a chi di dovere. Fin quando essa non ha fatto così, di solito non è confermata circa la rivelazione in questione. Dio desidera che ad assicurarla sia una persona umana. Ciò è quanto accadde al comandante Gedeone, come leggiamo nel libro dei Giudici. Dio gli aveva ripetutamente detto che avrebbe sconfitto i madianiti; ciò nonostante egli era rimasto nel dubbio e nella paura. Ora Dio lo tenne in quella debolezza fin quando egli udì dalla bocca degli uomini ciò che Dio gli aveva detto direttamente. Per aiutarlo a vincere la paura, Dio gli disse: *Alzati e piomba sul campo: et cum audieris quod loquantur, tunc confortabuntur manus tuae, et securior ad hostium castra descendes*, cioè: *Quando udrai quello che dicono, prenderai vigore per piombare sul campo* (Gdc 7,9-11). Così accadde che, udendo un madianita

raccontare a un suo compagno di aver sognato che Gedeone li avrebbe sconfitti, acquistò un grande coraggio e si preparò con allegrezza alla battaglia. Questo episodio dimostra che Dio non volle che si sentisse sicuro soltanto per via soprannaturale, senza averne conferma per via naturale.

10. Stupisce ancora di più ciò che accadde a Mosè. Dio gli aveva comandato in molti modi e gli aveva confermato con i segni del bastone tramutato in serpente e della mano sana in lebbrosa di andare a liberare i figli di Israele. Ciò nonostante Mosè era così esitante, debole e insicuro che Dio si adirò: non aveva ancora conseguito la fede solida, necessaria in quel caso, finché il Signore non lo incoraggiò ricordandogli il fratello Aronne: *Aaron frater tuus levites scio quod eloquens sit: ecce ipse egredietur in occursum tuum, videnque te, laetabitur corde. Loquere ad eum, et pone verba mea in ore eius, et ego ero in ore tuo, et in ore illius*, ecc.: *Non vi è forse tuo fratello Aronne, il levita? Io so che lui sa parlar bene. Anzi, sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. Tu gli parlerai e metterai sulla sua bocca le parole da dire e io sarò con te e con lui mentre parlate* (Es 4,14-15), perché v'incoraggiate a vicenda.

11. Udite queste parole, Mosè riprese subito coraggio e fiducia al pensiero di essere confortato dal consiglio di suo fratello. L'anima umile, infatti, non osa trattare da sola con Dio, e si sente sicura solo quando si lascia guidare e consigliare da un suo simile. D'altra parte Dio vuole così, perché egli si mostra presente laddove si uniscono le anime per cercare la verità e in questa li assicura con ragioni naturali, come promise a Mosè e ad Aronne insieme, parlando per bocca dell'uno e dell'altro. Per questo nel vangelo si afferma: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum: Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro* (Mt 18,20) per illuminare e confermare nei loro cuori le verità divine. Va notato che il Signore non ha detto: dove sarà uno ci sarò anch'io, ma: dove saranno almeno due. Con questa espressione Dio vuol farci capire che non vuole che nessuno dia credito da solo alle comunicazioni che ritiene provenienti dall'alto, né che vi si conformi o si appoggi senza il consiglio della Chiesa e dei suoi ministri. Chi è solo, non ha il Signore che gli chiarisca o gli confermi le verità nel cuore, e così rimarrà sempre debole e freddo nei confronti della verità.

12. Su quanto sto dicendo l'Ecclesiaste insiste in questi termini: *Vae soli, qui cum ceciderit, non habet sublevantem se. Si dormierint duo, fovebantur mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistent ei* (Qo 4,10-12): *Guai a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi*. Inoltre, *se due dormono insieme, si possono riscaldare*: possono scaldarsi con il calore di Dio, che è in mezzo a loro. *Ma uno solo come fa a riscaldarsi?* Cioè: certamente sarà freddo nelle cose di Dio. *E se qualcuno lo aggredisse, prevarrebbe*: cioè il demonio, che riesce a prevalere contro coloro che vogliono fare da soli nelle cose di Dio, mentre *due insieme possono resistergli*, cioè il discepolo e il maestro, che si uniscono per conoscere e fare la verità. Fino a quando l'uomo è solo, ordinariamente si sente tiepido e debole nei confronti della verità, sebbene l'abbia ripetutamente ricevuta da Dio. Per questo motivo san Paolo, pur predicando da molto tempo il vangelo che diceva di aver ricevuto da Dio e non dagli uomini, non si dette pace finché non andò a parlarne con san Pietro e gli apostoli, in questi termini: *Ne forte in vanum*

currerem, aut cucurrissem: Per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano **(Gal 2,2). Non si sentiva sicuro di sé fin quando non ebbe la conferma da un uomo. Non è così sorprendente, o Paolo, che colui che ti aveva rivelato il vangelo non ti avesse conferito anche la sicurezza contro l'errore nella predicazione della sua verità?**

13. Tutto questo ci permette di capire chiaramente che non c'è sicurezza nelle rivelazioni di Dio, a meno che non si seguano i consigli dati sopra. Supponiamo che una persona sia sicura che la rivelazione provenga da Dio, come lo era san Paolo rispetto al vangelo che predicava; e tuttavia può sbagliarsi a suo riguardo o in ciò che la concerne. Infatti non sempre Dio, manifestando una cosa, rivela anche le altre, e molte volte non dice neppure come realizzarla. Ordinariamente Dio, pur trattando con familiarità e a lungo con un'anima, non fa né le dice tutto ciò che può essere fatto dall'abilità o dalla prudenza umana. San Paolo conosceva molto bene questo stato di cose, come si è detto; perciò, quantunque sapesse che il vangelo gli era stato rivelato da Dio, andò a conferirne con gli apostoli. Tale verità risulta molto evidente nel libro dell'Esodo (18,21-22). Sebbene Dio trattasse con molta familiarità Mosè, non gli aveva mai dato quel consiglio così utile che gli venne da Ietro, suo suocero. Doveva, cioè, scegliersi altri giudici che lo aiutassero nelle sue funzioni, perché il popolo non stesse ad aspettare da mane a sera. Dio approvò quel consiglio; ma non l'aveva rivelato personalmente a Mosè perché la ragione umana poteva arrivarci da sola. Di solito Dio non concede visioni, rivelazioni e locuzioni; preferisce che ci si muova in base alla ragione, la quale deve regolare tutte le nostre questioni, eccetto le verità di fede, che superano ogni intelligenza e ragione umana, pur non essendo contrarie.

14. Se, dunque, una persona è certa che Dio e i santi trattino con lei familiarmente riguardo a molte cose, non per questo deve pensare che essi siano tenuti a dirle le mancanze in cui può incorrere su certi punti, quando può conoscerle per altre vie. Non dobbiamo, quindi, mai ritenerci sicuri. Difatti negli Atti degli Apostoli leggiamo che Pietro, pur essendo capo della Chiesa e quindi istruito direttamente da Dio, si sbagliava circa il comportamento che teneva in mezzo ai pagani, ma Dio taceva; per questo san Paolo lo riprese, come racconta egli stesso: ***Cum vidissem, quod non recte ad veritatem Evangelii ambularent, dixi Cephae coram omnibus: Si tu iudaeus cum sis, gentiliter vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?: Quando vidi che non si comportava rettamente secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: "Se tu che sei giudeo vivi come i pagani e non alla maniera dei giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei giudei?"*** **(Gal 2,14). Dio non aveva messo in guardia Pietro da quest'errore, perché quell'incoerenza poteva essere scoperta per via razionale.**

15. Pertanto nel giorno del giudizio Dio castigherà molte colpe e peccati in gran numero di persone con le quali quaggiù sulla terra aveva avuto rapporti familiari e alle quali aveva concesso molte luci e favori. Confidando solo in questa familiarità che avevano con Dio e nei privilegi che ne ricevevano, esse trascurarono i loro doveri, che pure conoscevano bene. Come dice il Signore nel vangelo, essi allora saranno colti da stupore e diranno: ***Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato***

demoni in tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? **(Mt 7,22). Il Signore dice che risponderà loro:** ***Et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos: discedite a me omnes qui operamini iniquitatem: Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità*** **(Mt 7,23). Fra costoro si possono annoverare il profeta Balaam e altri simili a lui. Dio parlava loro e concedeva favori, e malgrado ciò rimanevano nel peccato. Il Signore, perciò, rimprovererà gli eletti suoi amici, con i quali aveva instaurato un rapporto familiare quaggiù, per le colpe e le negligenze da loro commesse; di tali mancanze il Signore non doveva necessariamente avvertirli di persona, perché era sufficiente la sua legge e la ragione naturale che aveva dato loro.**

16. Da quanto ho esposto, concludo affermando che qualunque comunicazione un'anima riceva, in qualsiasi modo, per via soprannaturale, deve immediatamente riferirla al suo direttore spirituale in modo chiaro, sincero, integro e semplice. Anche se le sembrasse superfluo rendergliene conto e non volesse perdere il suo tempo – perché, come ho detto, se l'anima rifiuta tali favori, non dà loro importanza e neppure li cerca (soprattutto quando si tratti di visioni o rivelazioni o altre comunicazioni soprannaturali, siano esse molto, poco o per nulla chiare) si sente tranquilla – tuttavia è indispensabile che ne parli al direttore, anche se non se sembra così, e gli dica tutto. E questo per tre motivi. Il primo, perché, come ho detto, Dio comunica molte cose all'anima, ma non le assicura completamente efficacia e forza, luce e certezza, fino a quando, ripeto, non ne parla con colui che Dio ha posto come suo giudice spirituale, il quale ha il potere di legarla o scioglierla, approvare o disapprovare quanto le è accaduto, come ho dimostrato con i testi della Scrittura riportati sopra. L'esperienza di ogni giorno ne è una riprova. Vediamo infatti anime umili nelle quali si verificano tali fenomeni; ebbene, solo dopo averne parlato con chi di dovere si sentono molto soddisfatte, piene di forza, di luce e di sicurezza. Anzi, alcune di loro, prima di parlarne al direttore spirituale, li guardavano con circospezione o come cose che non interessavano; dopo, invece, li considerano come un dono che viene loro concesso nuovamente.

17. Il secondo motivo è che ordinariamente l'anima ha bisogno di essere istruita circa i fatti che le accadono, affinché in tale situazione possa praticare la nudità e povertà di spirito, che è la notte oscura. Se è privata di tale insegnamento, anche se respinge quei favori, senza accorgersene diventerà grossolana nella via spirituale e si adatterà a quella dei sensi, attraverso i quali passano, in parte, questi fenomeni particolari.

18. Il terzo motivo è il seguente: perché l'anima resti nell'umiltà, nella sottomissione e nella mortificazione, deve rendere conto di quanto le accade al suo padre spirituale, anche se non le pare importante né meritevole d'attenzione. Alcune anime provano molta difficoltà nel dire queste cose, perché sono convinte della loro scarsa importanza e non sanno ciò che ne penserà il loro direttore, al quale devono parlarne. Questo è un segno di poca umiltà, ma proprio per questo occorre sottomettersi e manifestarle. Ce ne sono altre, poi, che provano grande vergogna nel parlarne, perché temono che possano svelare in loro fatti che le facciano passare per sante, o altre cose, e perciò credono meglio tacere; del resto esse non vi danno importanza. Ma proprio per questo è opportuno che sappiano

rinnegarsi e manifestare il proprio intimo, affinché diventino umili, semplici, docili, disponibili a parlarne al direttore; in seguito, poi, lo faranno senza difficoltà.

19. Avendo insistito tanto perché tali fenomeni vengano respinti e i confessori impediscano alle anime di fare discorsi su questo argomento, non si creda che i direttori spirituali debbano mostra a loro riguardo disgusto, avversione o disprezzo, altrimenti indurrebbero queste anime a chiudersi, così da non avere più il coraggio di manifestarli. Ciò causerebbe molti inconvenienti. Perciò torno a ripetere: poiché tali comunicazioni sono un mezzo e una via per cui Dio guida le anime, non si devono disprezzare, e nemmeno ci si deve spaventare o scandalizzare. Piuttosto è opportuno procedere con molta bontà e calma, per incoraggiare tali anime e sollecitarle a parlarne e, se necessario, comandare di parlarne, perché a volte, a causa della difficoltà che esse provano nel manifestarle, è bene ricorrere a qualsiasi espediente. I direttori le guideranno nella via della fede, insegnando loro semplicemente a distogliere lo sguardo da questi fenomeni. Mostreranno loro quanto sia necessario liberare da essi i sensi e lo spirito onde poter meglio andare avanti. Facciano loro comprendere che agli occhi di Dio è più preziosa un'opera o un atto di volontà, fatto per amore, che tutte le visioni, rivelazioni e comunicazioni celesti che possano avere, perché queste non costituiscono né un merito né un demerito; molte altre anime, che non hanno questi fenomeni, progrediscono assai più di quelle che ne sono abbondantemente favorite.

CAPITOLO 23

Ove si comincia a parlare delle conoscenze che l'intelletto riceve per via puramente spirituale. Se ne descrive la natura.

1. La dottrina che ho esposto circa le conoscenze che l'intelletto riceve attraverso i sensi, rispetto a quanto avrei potuto dire, è un po' lacunosa, ma non ho voluto dilungarmi. Anzi, in verità, per lo scopo che mi sono prefisso, che è quello di liberare l'intelletto di tali conoscenze e introdurlo nella notte della fede, mi sembra di essere stato persino troppo lungo. Comincerò, pertanto, a trattare qui dei quattro generi di conoscenze dell'intelletto, che al capitolo 10 ho definito puramente spirituali: visioni, rivelazioni, locuzioni e sentimenti spirituali. Le chiamo puramente spirituali perché, a differenza delle conoscenze corporee immaginarie, non sono comunicate all'intelletto attraverso i sensi corporali esterni o interni, ma si presentano all'intelletto in modo chiaro e distinto per via soprannaturale e passivamente, cioè senza che l'anima ponga un atto qualsiasi o agisca personalmente in maniera perlomeno attiva.

2. Occorre sapere, parlando in senso ampio e generale, che questi quattro generi di conoscenze possono essere chiamati tutti visioni dell'anima, perché l'intelligenza è detta anche vista dell'anima. Dal momento che queste conoscenze possono essere percepite dall'intelletto, sono dette visibili spiritualmente. Così le nozioni che se ne formano nell'intelletto possono essere chiamate visioni intellettuali. Ora, gli oggetti dei sensi, cioè tutto ciò che si può vedere e udire, tutto ciò che si può odorare,

gustare e toccare, cadono sotto il dominio dell'intelletto in quanto sono veri o falsi. Pertanto, come tutto ciò che vedono gli occhi del corpo causa in essi una visione corporea, così tutto ciò che è intelligibile agli occhi spirituali dell'anima, cioè all'intelletto, causa una visione spirituale, perché, ripeto, per l'intelletto comprendere e vedere sono la stessa cosa. Così, dunque, questi quattro generi di conoscenze, come dico, parlando in generale, possono essere chiamati visioni; lo stesso non si può dire per i sensi, perché l'oggetto dell'uno non è il medesimo oggetto degli altri.

3. Ma poiché tali conoscenze si presentano all'anima come ai sensi, ne deriva che, parlando in senso proprio e specifico, chiamiamo visione ciò che l'intelletto riceve come qualcosa che può vedere, perché può vedere le cose spiritualmente, come gli occhi del corpo vedono le cose corporee; ciò che percepisce come se l'imparasse o come se si trattasse di cose nuove, come avviene per l'udito quando sente cose mai prima udite, lo chiamiamo locuzione; e infine, ciò che riceve in modo simile agli altri sensi, come ad esempio, la percezione di un soave odore spirituale, di un gusto o di un piacere spirituale che l'anima può provare soprannaturalmente, lo chiamiamo sentimento spirituale. Da tutto ciò l'intelletto ricava conoscenza o visione spirituale, libera da ogni percezione di forma, immagine, figura immaginaria o fantasia naturale; tali comunicazioni si producono nell'anima immediatamente attraverso una via e un mezzo soprannaturale.

4. Come ho detto riguardo alle conoscenze corporee immaginarie, così è ugualmente opportuno liberare l'intelletto anche dalle conoscenze spirituali per incamminarlo e guidarlo, attraverso di esse, nella notte spirituale della fede sino alla divina e sostanziale unione con Dio. Senza questo processo di liberazione l'intelletto sarebbe ostacolato in questo cammino di solitudine e spogliamento da tutte le cose, richiesto a tale scopo. Non v'è dubbio che tali conoscenze siano più nobili, più vantaggiose e molto più sicure di quelle corporee immaginarie. Poiché sono interiori e puramente spirituali, non possono essere raggiunte dal demonio, perché si comunicano all'anima in forma purissima e sottile, senza alcuna attività da parte sua né dell'immaginazione, o almeno senza cooperazione attiva. Ciò nonostante, se l'intelletto non fosse prudente, potrebbe trovare ancora ostacoli su questo cammino e cadere in molti errori.

5. Potrei, in qualche modo, chiudere il discorso su tutti e quattro i generi di conoscenze rinnovando una volta per sempre il consiglio dato riguardo a tutte le altre, cioè di non ricercarle né accettarle. Tuttavia, al fine di meglio chiarire la condotta da seguire, si possono dire alcune cose sul loro conto. È bene trattarne separatamente. Comincerò, dunque, a parlare delle prime, che sono le visioni spirituali o intellettuali.

CAPITOLO 24

Ove si parla delle due specie di visioni spirituali che vengono a noi per via soprannaturale.

1. Parlerò adesso specificamente delle visioni spirituali che si formano nell'intelletto senza mediazione alcuna dei sensi corporali. Queste visioni sono di due specie: alcune hanno per oggetto sostanze corporee, altre sostanze semplici o incorporee. Le prime riguardano tutte le cose esistenti in cielo e sulla terra; l'anima le può vedere, pur restando nel suo corpo, attraverso una certa luce soprannaturale che le viene da Dio, nella quale può contemplare tutte le cose lontane, del cielo e della terra. Ciò è quanto vide san Giovanni, come si legge nel capitolo 21 dell'Apocalisse. Qui egli descrive e racconta la bellezza della Gerusalemme celeste, da lui veduta. Si sa anche che san Benedetto in una visione spirituale vide il mondo intero. Tale visione, afferma san Tommaso nel primo libro dei suoi *Quodlibeta*, consiste in un lume, che, come ho detto, viene dall'alto.

2. Le altre visioni, quelle cioè che riguardano le sostanze incorporee, non si possono vedere neanche con l'aiuto di questa luce proveniente da Dio di cui si parla qui, ma con un altro lume più elevato, denominato lume di gloria. Tali visioni di sostanze incorporee, come quelle aventi per oggetto gli angeli e le anime, non sono propriamente di questa vita né si possono vedere fin quando si è nel corpo mortale. Difatti, se Dio volesse comunicarle nella loro essenza all'anima, questa lascerebbe il suo corpo e cesserebbe la sua vita mortale. Per questo Dio rispose a Mosè che gli chiedeva di vedere la sua essenza: *Non videbit me homo, et vivet: Nessun uomo può vedermi e restare vivo* (Es 33,20). Così i figli d'Israele, al pensiero di vedere Dio, o di aver visto lui o un angelo, temevano di morire, come si legge nell'Esodo, quando, presi dalla paura, esclamarono: *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur: Non ci parli Dio, altrimenti moriremo!* (Es 20,19). Anche nel libro dei Giudici leggiamo che Manoach, padre di Sansone, che aveva visto nella sua essenza un angelo sotto forma di un giovane molto bello, disse a sua moglie che aveva avuto la stessa visione: *Morte moriemur, quia vidimus Dominum: Moriremo certamente, perché abbiamo visto Dio* (Gdc 13,22).

3. Queste visioni non sono, dunque, di questa vita, se non raramente e in modo passeggero. Anche in questo caso Dio sostiene le condizioni della vita naturale, poiché sottrae totalmente lo spirito da essa, facendo in modo che la sua grazia supplisca alle funzioni dell'anima nel corpo. Questo il motivo per cui san Paolo, che aveva avuto visioni di questo genere, cioè aveva visto delle sostanze semplici nel terzo cielo, disse: *Sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio; Deus scit* (2Cor 12,2); cioè fu rapito verso di esse, ma dice di *non sapere se*, quando le vide, *era nel corpo o fuori del corpo; solo Dio lo sa*. Si vede chiaramente che trascese la vita naturale, nel modo voluto da Dio. Allo stesso modo, quando Dio, come crediamo, volle mostrare la sua essenza a Mosè, gli disse che lo avrebbe posto nel cavo della roccia e lo avrebbe protetto coprendolo con la destra, sostenendolo perché non morisse quando sarebbe passata la sua gloria. Questo passaggio della gloria di Dio consisteva nel manifestarsi in modo transitorio, mentre, con la destra, egli avrebbe conservato la vita naturale di Mosè (Es 33,22). Ma queste visioni così sostanziali, come quelle accordate a san Paolo, a Mosè, al nostro padre Elia quando si coprì il volto al soffio soave di Dio (1Re 19,12-13), anche se passeggere, accadono raramente o quasi mai, e sono brevissime, perché Dio le riserva a quelli più forti nello spirito della Chiesa e nella sua legge, come i tre personaggi menzionati sopra.

4. Sebbene in questa vita l'intelletto non possa avere queste visioni di sostanze spirituali in modo chiaro ed evidente, tuttavia è possibile sentirle nella sostanza dell'anima con soavissimi tocchi e amplessi che appartengono ai sentimenti spirituali, dei quali, a Dio piacendo, parlerò in seguito: l'intento è, infatti, quello di guidare l'anima verso l'amplesso e l'unione con l'Essenza divina. Ne parlerò quando tratterò dell'intelligenza mistica, confusa e oscura, di cui si discuterà quando occorrerà mostrare come mediante questa conoscenza amorosa e oscura l'anima si unisca a Dio in grado elevato e divino. Tale conoscenza oscura e amorosa, che è la fede, serve infatti in qualche modo, quaggiù, all'unione divina, come il lume di gloria serve nell'altra vita da mezzo per la chiara visione di Dio.

5. Pertanto, adesso tratto delle visioni di sostanze corporee che vengono comunicate in modo spirituale all'anima e che somigliano alle visioni corporee. Infatti, come gli occhi del corpo vedono gli oggetti sensibili mediante la luce naturale, così l'anima, o per meglio dire, l'intelletto, per mezzo della luce soprannaturale, di cui ho parlato, vede interiormente questi stessi oggetti naturali e altri, se Dio vuole. C'è, però, una differenza nel grado e nel modo della visione, perché le visioni spirituali e intellettuali sono più chiare e più sottili di quelle corporee. Infatti, quando Dio vuole accordare una grazia di questo genere all'anima, le comunica la luce soprannaturale di cui si diceva. Con l'aiuto di questa, essa vede con facilità e con molta chiarezza ciò che Dio vuole manifestarle, sia del cielo che della terra, senza che la presenza o l'assenza dell'oggetto possa esserle di ostacolo. A volte è come se le si aprisse una porta luminosissima e attraverso di essa irrompesse una luce come un lampo che, in una notte oscura, illumina improvvisamente gli oggetti in modo chiaro e distinto, per poi farli ripiombare nel buio, anche se le loro forme e immagini rimangono impresse nell'immaginazione. Ciò è quanto accade nell'anima in modo più perfetto, perché tali visioni s'imprimono nel suo spirito così profondamente con l'aiuto di quella luce, che ogni volta che vi ritorna sopra le rivede in sé come le aveva viste al principio. L'anima è come lo specchio in cui si vedono le forme riflesse ogni volta che lo si guarda. Queste visioni sono tali che le immagini delle cose che l'anima ha visto una volta non spariscono mai completamente, anche se con il tempo diventano più opache.

6. Tra gli effetti prodotti nell'anima da queste visioni si possono annoverare la quiete, l'illuminazione, una gioia simile a quella dello stato di gloria, la dolcezza, la purezza, l'amore, l'umiltà, l'attrazione o elevazione dello spirito in Dio. Sono effetti più o meno intensi, più marcati in una virtù che in un'altra, a seconda dello spirito con il quale sono ricevuti e a seconda del beneplacito di Dio.

7. Anche il demonio può provocare queste visioni nell'anima servendosi di qualche luce naturale, in cui per suggestione spirituale fa vedere allo spirito cose presenti o assenti. Così, al fine di spiegare il testo di san Matteo, ove si legge che il demonio *mostrò* a Cristo *tutti i regni del mondo con la loro gloria: Ostendit omnia regna mundi et gloriam eorum* (Mt 4,8), alcuni interpreti dicono che lo fece per suggestione spirituale. Non era, infatti, possibile che facesse vedere a Gesù con gli occhi del corpo tutti i regni del mondo e la loro gloria. Tuttavia c'è molta differenza tra queste visioni provocate dal demonio e quelle che provengono da Dio. Gli effetti che esse producono nell'anima non sono come quelli delle visioni

buone, anzi provocano aridità di spirito nei rapporti con Dio, tendenza all'autostima, suggerendo di accogliere e dare importanza a tali visioni; d'altra parte esse non producono affatto la dolcezza dell'umiltà e l'amore di Dio. Per di più, gli oggetti di queste visioni non rimangono impressi nell'anima con la luminosità soave delle altre. Non durano a lungo, anzi si cancellano presto, eccetto quando l'anima le stima molto; in questo caso la stima stessa fa sì che se ne conservi il ricordo in modo naturale: ma è un ricordo molto arido, che non produce quell'amore e quell'umiltà procurati dal ricordo delle visioni buone.

8. Queste visioni, poiché hanno per oggetto creature con le quali Dio non ha alcuna proporzione o somiglianza nell'essenza, non possono servire all'intelletto come mezzo prossimo per l'unione con Dio. All'anima, quindi, conviene comportarsi in maniera del tutto negativa nei loro confronti, come nei confronti delle altre di cui ho parlato, se vuole progredire con il mezzo prossimo che è la fede. L'anima, dunque, non deve conservare né apprezzare le forme di quelle visioni che le rimangono impresse e nemmeno vi si deve attaccare. Se si ferma a quelle forme, immagini e persone che risiedono nel suo intimo, sarà ostacolata nell'andare a Dio per la via della rinuncia assoluta. Nel caso, poi, che quelle forme si ripresentino continuamente, non le recheranno alcun danno se non darà loro importanza. È vero che il loro ricordo suscita nell'anima qualche grado d'amore di Dio e la conduce alla contemplazione, ma molto di più ve la spingeranno e innalzeranno la fede pura e il cieco distacco da tutte quelle visioni, senza voler sapere come e da dove vengono. Accade, così, che l'anima sia infiammata d'ansie di amore molto puro per Dio, senza sapere da dove vengano né su cosa si fondino. Questo perché, come la fede si è radicata e si è molto sviluppata nell'anima per mezzo di questo vuoto, di queste tenebre e del distacco da tutte le cose – in breve, per mezzo di questa povertà spirituale –, così si è parimenti radicata e sviluppata nell'anima la carità di Dio. Da ciò segue che, quanto più l'anima s'impegna a restare nelle tenebre e nel nulla rispetto a tutte le cose esteriori e interiori che le possono essere comunicate, tanta maggior fede, quindi amore e speranza verranno infuse in essa, dal momento che queste tre virtù teologali progrediscono insieme.

9. A volte la persona non comprende né avverte quest'amore, perché esso non passa attraverso i sensi con dolcezza, ma si stabilisce nell'anima con una forza, un coraggio e un'audacia superiori al passato, sebbene alcune volte si ripercuota nei sensi e appaia tenero e dolce. Per arrivare, perciò, a questo amore, a quest'allegria, a questa gioia che tali visioni producono e causano, l'anima deve avere forza, esercitarsi nella mortificazione e nell'amore per voler rimanere libera e all'oscuro nei loro confronti. In tal modo essa fonderà questo amore e questa gioia su ciò che non vede e non sente, e che non può vedere né sentire in questa vita, cioè su Dio, che è incomprensibile e al di sopra di tutto. Questo il motivo per cui è necessario andare a Dio attraverso la negazione di ogni cosa. Altrimenti, pur supponendo che l'anima sia tanto abile, umile e forte da impedire al demonio d'ingannarla per mezzo di tali visioni e di farla cadere nella presunzione, com'è solito fare, il maligno non permetterà all'anima di progredire, perché essa frappone qualche ostacolo alla nudità spirituale, alla povertà di spirito, al distacco della fede, elementi richiesti per la sua unione con Dio.

10. Poiché la dottrina riguardante queste visioni è la stessa esposta nei capitoli 17-18 a proposito delle visioni e delle percezioni soprannaturali dei sensi, non spenderò qui altro tempo per ripetere quanto già detto.

CAPITOLO 25

Ove si parla delle rivelazioni. Si dice cosa siano e se ne offre una distinzione.

1. Seguendo l'ordine prefisso, devo ora trattare del secondo genere di conoscenze spirituali, che ho chiamato rivelazioni. Esse appartengono, precisamente, allo spirito di profezia. A proposito di questo argomento, prima d'ogni cosa è opportuno sapere che la rivelazione non è altro che la manifestazione di qualche verità nascosta o di qualche segreto o mistero. Così, ad esempio, Dio fa comprendere all'anima una cosa spiegandone all'intelletto la verità, o le svela qualcosa che egli ha fatto, fa o pensa di fare.

2. In base a questo, si può dire che vi sono due specie di rivelazioni. Le prime consistono nella manifestazione di alcune verità all'intelletto; vengono chiamate propriamente conoscenze intellettuali o intelligenze. Le altre consistono nella manifestazione di segreti e, più propriamente delle prime, vengono chiamate rivelazioni. Le prime, infatti, non possono essere chiamate, a rigor di termini, rivelazioni, perché consistono nella conoscenza di verità pure e nude, che Dio concede all'anima su cose non solo temporali ma anche spirituali, in modo chiaro ed esplicito. Voglio parlarne sotto il nome di rivelazioni, primo, perché sono molto vicine e collegate con esse, e, secondo, per non moltiplicare troppo le divisioni.

3. Ciò detto, ora si può benissimo dividere le rivelazioni in due specie di conoscenze: le prime le chiamerò conoscenze intellettuali, le altre manifestazioni di segreti e misteri nascosti di Dio. Ne parlerò il più brevemente possibile nei due capitoli seguenti, cominciando subito dalle prime.

CAPITOLO 26

Ove si parla della conoscenza di pure verità da parte dell'intelletto. Vengono divise in due categorie e si spiega come l'anima deve comportarsi nei loro confronti.

1. Per parlare con precisione della conoscenza di pure verità da parte dell'intelletto, occorre che Dio mi prenda la mano e guidi la mia penna. Sappi, infatti, caro lettore, che ciò che esse sono in se stesse, in rapporto all'uomo, supera ogni parola. Non è mia intenzione parlarne esplicitamente, ma voglio solo mostrare all'anima come servirsene per tendere all'unione divina. Mi si permetta, perciò, di parlarne brevemente e quanto è sufficiente a tale scopo.

2. Questa specie di visioni o, per meglio dire, di conoscenze di pure verità è molto diversa da quelle di cui ho appena parlato nel capitolo 24. Essa non consiste nel vedere con l'intelletto gli essere corporei, ma nel comprendere e nel vedere

mediante tale facoltà alcune verità relative a Dio o alle cose presenti, passate e future; tutto ciò è molto vicino allo spirito di profezia, di cui parlerò più avanti.

3. Va notato che questo genere di conoscenze si divide in due categorie: come ho appena detto, le une riguardano il Creatore, le altre le creature. Sebbene sia le une che le altre procurino grande delizia nell'anima, tuttavia non c'è paragone se guardiamo al diletto che producono quelle che riguardano Dio, né vi sono vocaboli o termini per darne un'idea, perché si tratta di conoscenze che hanno per oggetto Dio stesso e le delizie che egli procura all'anima, secondo quanto afferma Davide: *Non v'è alcuna cosa simile a lui* (Sal 39,6). Queste conoscenze, poiché hanno Dio per oggetto, vengono direttamente concesse da lui; grazie ad esse si avverte molto profondamente qualche attributo di Dio: la sua onnipotenza, la forza, la bontà, la dolcezza, ecc. Tutte le volte che egli si fa sentire all'anima, s'imprime in essa ciò che va provando. Poiché qui si tratta di contemplazione pura, l'anima vede chiaramente che non è possibile dirne qualcosa, se non in termini generali che traboccano dall'abbondanza del diletto e del bene che essa prova, ma che sono insufficienti a far comprendere ciò che ha gustato e sentito.

4. Davide, per esempio, dopo aver provato qualcosa di tale favore, ne parlò in termini vaghi e generici, affermando: *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum: I giudizi del Signore*, cioè le virtù e gli attributi che vediamo in Dio, *sono tutti fedeli e giusti, più preziosi dell'oro, di molto oro fino, più dolci del miele e di un favo stillante* (Sal 18,10-11). Di Mosè leggiamo che, essendo stato elevato a una sublime conoscenza di Dio, concessagli una volta che gli passò davanti, riferì solo ciò che si può esprimere con parole comuni. Difatti, presentandoglisi il Signore in quella conoscenza, si prostrò subito a terra, gridando: *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax. Qui custodis misericordiam in millia,* ecc.: *Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni* (Es 34,5-8). In questo passo si vede come Mosè, non potendo esprimere ciò che aveva appreso di Dio in questa sola conoscenza, lo disse e lo ripeté attraverso questa serie di parole. Sebbene, talvolta, in circostanze simili l'anima dica molte parole, si accorge di non aver detto nulla di quanto ha provato, perché sa che non v'è parola in grado di esprimere quest'esperienza. San Paolo, per esempio, quando fu favorito da quella sublime conoscenza di Dio, non si preoccupò di parlarne; disse solo che all'uomo non è permesso di trattare di tali argomenti (cfr. 2Cor 12,4).

5. Queste conoscenze divine, o che hanno Dio per oggetto, non sono mai circoscritte a cose particolari. Poiché riguardano il sommo Principio, non se ne può dire nulla in particolare, a meno che non si tratti in qualche modo di qualche verità riguardante un oggetto inferiore a Dio, che potrebbe essere conosciuto insieme nello stesso atto; ma le altre no, non possono essere riferite in nessuna maniera. Conoscenze così eccelse possono venir accordate solo all'anima pervenuta all'unione con Dio, perché esse medesime sono quell'unione. Questa consiste nel possedere simili conoscenze mediante un certo tocco che intercorre tra l'anima e la Divinità, per cui in quel momento è Dio stesso che viene sentito e gustato. Sebbene questo tocco di conoscenza e di soavità non sia manifesto e chiaro come nella

gloria, tuttavia è talmente elevato e profondo da penetrare la sostanza dell'anima. Il demonio non può intromettervisi né produrre qualcosa di simile, perché nulla gli assomiglia né può essergli paragonato; il demonio non può infondere simili diletti e gioie. Tali conoscenze hanno il sapore dell'essenza divina e della vita eterna e il demonio non può simulare un favore tanto sublime.

6. Potrebbe però scimmiottarle, presentando all'anima alcune cose elevate e grandiose capaci di impressionarla vivamente, cercando di convincerla che si tratta di un favore divino; ma non potrà mai fare in modo che esse penetrino nella sostanza dell'anima, la rinnovino dal di dentro e l'innamorino repentinamente, come invece fanno le conoscenze provenienti da Dio. Vi è, infatti, qualche conoscenza o tocco soprannaturale che il Signore prova nella sostanza dell'anima e l'arricchisce in modo tale che ne basta una sola per liberarla una volta per tutte dalle imperfezioni che essa non era riuscita a correggere nell'intera sua vita, lasciandola colma di virtù e di beni divini.

7. Questi tocchi divini sono così pieni di sapore e di intime delizie che uno solo di essi basterebbe per ripagare l'anima di tutte le innumerevoli fatiche affrontate nella vita. L'anima rimane talmente incoraggiata e con tanto desiderio di soffrire molto di più per il Signore, da avvertire un particolare tormento al pensiero di soffrire molto poco per lui.

8. A queste sublimi conoscenze l'anima non può giungere attraverso qualche comparazione o immaginazione da parte sua, perché quelle trascendono simili espedienti. Dio le produce nell'anima senza alcuna sua attiva collaborazione. Dio è solito accordarle questi tocchi divini, che le imprimono alcuni ricordi di Dio stesso. Tali ricordi, a volte, si risvegliano improvvisamente nell'anima al solo pensiero di cose spesso insignificanti; sono talmente sensibili che non solo l'anima, ma anche il corpo ne freme di gioia; altre volte invece si fanno sentire quando lo spirito è in una calma profonda, senza produrre alcun fremito, ma un improvviso senso di diletto e di refrigerio per lo spirito.

9. Altre volte questi favori si verificano quando le anime dicono o sentono dire qualche parola della sacra Scrittura o di altra fonte. Ma non sempre hanno la stessa efficacia o si fanno sentire con la stessa intensità. Difatti molte volte sono assai deboli, ma, per quanto deboli possano essere, uno solo di questi ricordi e tocchi divini nell'anima vale più di molte altre conoscenze o considerazioni sulle creature e le opere di Dio. E poiché tali conoscenze sono offerte all'anima all'improvviso e senza il concorso della sua volontà, essa non deve far nulla per cercarle o respingerle. Deve solo restare umile e rassegnata nei loro confronti; Dio compirà la sua opera come e quando vorrà.

10. Non dico, però, che l'anima debba comportarsi negativamente nei confronti di queste conoscenze come con le altre, perché queste, ripeto, fanno parte dell'unione verso cui andiamo conducendo l'anima. A tale scopo, le insegnano a spogliarsi e a staccarsi da tutte le altre conoscenze. Perché Dio conceda tali favori, bisogna essere umili e saper soffrire per amore di Dio con pazienza e disinteresse per qualsiasi ricompensa. Tali favori, infatti, non vengono accordati all'anima che dimostra spirito di possesso. Essi provengono da un amore molto particolare di Dio perché l'anima lo ripaghi con un amore altrettanto disinteressato. Questo è quanto

intendeva dire il Figlio di Dio per mezzo di san Giovanni con queste parole: *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum: Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui* (Gv 14,21). Tali parole alludono alle conoscenze e ai tocchi di cui stiamo parlando, attraverso i quali Dio si manifesta all'anima che si accosta a lui e lo ama per davvero.

11. La seconda categoria di conoscenze o visioni di verità interiori è molto diversa da quella esposta finora, perché concerne oggetti inferiori a Dio. Essa riguarda la conoscenza della verità delle cose in sé, dei fatti e degli avvenimenti che accadono tra gli uomini. Questa conoscenza è tale che le verità conosciute s'imprimono nel più profondo dell'anima, senza che alcuno le dica nulla. Anche se le dicessero il contrario, essa non darebbe il suo assenso interiore, nonostante i suoi sforzi, perché lo spirito vede una cosa diversa in ciò che gli si rappresenta in quello stesso istante. È come se l'anima la vedesse con molta chiarezza. Tale visione appartiene allo spirito di profezia o a quella grazia che san Paolo chiama dono del *discernimento degli spiriti* (1Cor 12,10). Sebbene l'anima ritenga questa conoscenza molto certa e vera, come ho detto, e non possa esimersi dal dare il suo assenso interiore passivo, tuttavia non deve cessare di aver fede e di dare il suo assenso razionale a quanto il maestro spirituale le dirà o comanderà, anche se è molto contrario a ciò che essa prova. In questo modo essa cammina nella fede sino all'unione divina; verso questa meta essa deve tendere più con l'aiuto della fede che della ragione.

12. Di entrambe queste conoscenze abbiamo testimonianze molto chiare nella sacra Scrittura. Il Saggio, a proposito della conoscenza spirituale che si può avere delle cose, afferma: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationem temporum, vicissitudinum permutationes, et consummationes temporum et morum mutationes, divisiones temporum, et anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radium, et quaecumque sunt abscondita, et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia: Egli mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose, per comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi, il principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni, il ciclo degli anni e la posizione degli astri, la natura degli animali e l'istinto delle fiere, la forza e il movimento dei venti e i ragionamenti degli uomini, la varietà delle piante e le proprietà delle radici. Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, perché mi ha istruito la sapienza artefice di tutte le cose* (Sap 7,17-21). Anche se questa conoscenza di tutte le cose di cui parla qui il Saggio e che gli è stata data da Dio fosse infusa e generale, tuttavia il testo prova sufficientemente la possibilità di tutte le conoscenze particolari che Dio infonde, quando vuole, nelle anime per via soprannaturale. Egli non concede loro la scienza generale e abituale di tali oggetti, come nel caso di Salomone, ma a volte manifesta loro alcune verità su qualcuna di quelle cose di cui parla il Saggio. È vero che il Signore concede a molte anime abiti infusi relativamente a molte cose, però essi non sono mai così generali come quelli concessi a Salomone. Tali abiti variano a seconda dei doni che il Signore distribuisce e tra i quali san Paolo annovera *la sapienza, la scienza, la fede, la profezia, il discernimento o conoscenza degli spiriti, l'intelligenza delle lingue, l'interpretazione delle parole*, ecc. (1Cor 12,8-10). Tutte

queste conoscenze sono abiti infusi, da Dio gratuitamente concessi a chi vuole, in modo sia naturale che soprannaturale; naturalmente, come a Balaam, ad altri profeti idolatri e a molte sibille alle quali concesse lo spirito di profezia; e soprannaturalmente, come ai santi profeti, agli apostoli e ad altri santi.

13. Ma oltre a questi abiti o grazie *gratis datae*, affermo che le persone perfette, o quelle perlomeno che fanno progressi nella perfezione, comunemente ricevono illuminazioni o conoscenze sulle cose presenti e assenti. Tale grazia viene accordata attraverso una luce che si comunica al loro spirito già illuminato e purificato. A tale riguardo possiamo ascoltare il seguente brano del libro dei Proverbi: *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus: Come nelle acque appare il volto di coloro che vi si specchiano, così i cuori degli uomini sono conosciuti dalle persone prudenti* (Pro 27,19), cioè di coloro che posseggono già la saggezza dei santi, che la sacra Scrittura chiama prudenza. In questo modo tali spiriti così purificati conoscono a volte altre verità; non ogni volta che vogliono, perché questo è consentito solo a coloro che hanno l'abito infuso, e anche a costoro non sempre in tutto, ma solo come e quando Dio vuole.

14. Occorre sapere che le persone, il cui spirito è del tutto purificato, possono, chi più chi meno, con molta facilità e naturalezza conoscere ciò che è nel cuore o nell'intimo dell'anima, le inclinazioni e le qualità degli altri. Tali persone conoscono tutto questo attraverso indizi esterni, anche minimi, come possono essere le parole, i movimenti o altri segni. Come il demonio, perché spirito, ha questo potere, così anche la persona spirituale lo possiede, come dice l'Apostolo: *Spiritualis autem iudicat omnia: L'uomo spirituale giudica ogni cosa* (1Cor 2,15). Altrove aggiunge: *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei: Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio* (1Cor 2,10). Da ciò si deduce che le persone spirituali non possano conoscere i pensieri e il fondo dei cuori per via naturale, ma solo con l'aiuto della luce soprannaturale o per indizi. Se, poi, in questi ultimi casi sovente possono sbagliarsi, la maggior parte delle volte indovinano. Tuttavia, non bisogna fidarsi né dell'uno né dell'altro mezzo di conoscenza, perché il demonio s'intromette con molta facilità e astuzia, come dirò subito. È opportuno, quindi rinunciare sempre a tali comunicazioni e conoscenze.

15. Che le persone spirituali, anche se distanti, possano conoscere fatti o avvenimenti degli uomini, è dimostrato da un esempio del quarto libro dei Re. Giezi, servo del nostro padre Eliseo, voleva nascondere il denaro ricevuto da Naaman il Siro. Ma Eliseo gli disse: *Nonne cor meum in praesenti erat,quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?: Non era forse presente il mio spirito quando quell'uomo si voltò dal suo carro per venirti incontro?* (2Re 5,26). Ciò accadeva spiritualmente. Difatti il profeta aveva visto tutto in spirito, come se fosse stato presente con il corpo. Un episodio simile lo troviamo ancora nel medesimo libro. Vi si legge che Eliseo rivelava al re d'Israele tutto ciò che il re di Siria trattava in segreto con i suoi principi, vanificando così le sue deliberazioni. Allora il re di Siria, vedendo che si sapeva tutto, disse ai suoi consiglieri: *"Perché non mi dite chi di voi mi ha tradito presso il re d'Israele?". Uno dei suoi servi gli rispose: Nequaquam, domine mi rex, sed Eliseus propheta, qui est in Israel, indicat regi Israel omnia verba quaecumque locutus fueris in conclavi tuo: "No, o re mio signore, ma è*

Eliseo, il profeta che si trova in Israele, che riferisce al re d'Israele tutte le parole che dici in segreto" **(2Re 6,11-12).**

16. Sia l'una che l'altra forma di conoscenza delle cose, come pure le altre, vengono comunicate all'anima passivamente, senza il minimo concorso da parte di quest'ultima. Può accadere, infatti, che mentre la persona è molto distratta e lontana, le sia dato di conoscere profondamente ciò che essa ascolta o legge, in modo anche più chiaro del suono delle parole; a volte, pur non comprendendo le parole, perché in latino, che lei non conosce, ne avrà ugualmente una perfetta conoscenza senza capirle.

17. Ci sarebbe molto da dire sugli inganni a cui il demonio può ricorrere – e ricorre – in questa specie di comunicazioni e di conoscenze, perché sono numerosi e ben sottili. Egli può, infatti, servendosi della suggestione, presentare all'anima molte conoscenze intellettuali e imprimerle talmente in essa da farle sembrare vere. Se l'anima non è umile e prudente, senza dubbio il demonio le farà credere mille menzogne. Le suggestioni, infatti, a volte hanno molta presa nell'anima, soprattutto quando questa partecipa un po' della debolezza dei sensi. Ivi il demonio imprime le conoscenze con tanta forza, tanta persuasione e tanta efficacia che l'anima allora ha bisogno di molta preghiera ed energia per respingerle. Qualche volta la suggestione rappresenta peccati di altri, il cattivo stato delle coscienze e la malvagità delle anime, falsamente e con molta chiarezza. Scopo del demonio è quello di diffamare il prossimo, facendo conoscere a tutti questi peccati, e perché se ne commettano altri con il pretesto che occorre raccomandare queste anime a Dio. È vero che a volte Dio presenta alle anime sante i bisogni del prossimo perché gliele raccomandino o vi pongano un rimedio. A tale riguardo, per esempio, leggiamo che il Signore rivelò a Geremia la debolezza del profeta Baruc per indicargli la soluzione da prendere (cfr. Ger 45,3). Ma molte volte anche il demonio agisce in questo modo con grande falsità, per indurre le persone all'infamia, al peccato e allo sconforto, come c'insegna abbondantemente l'esperienza. Altre volte egli dà un gran peso ad altre conoscenze per farle credere.

18. Tutte queste conoscenze, vengano da Dio oppure no, giovano pochissimo all'anima che vuole servirsene per andare a lui. Al contrario, se essa non cercasse di distaccarsene, non soltanto la turberebbero, ma la danneggerebbero molto e la farebbero cadere in molti errori. Tutti i pericoli e gli inconvenienti che possono nascondersi nelle comunicazioni soprannaturali, di cui ho trattato finora, possono annidarsi anche qui. Questo è il motivo per cui non mi dilungherò di più su questo punto, avendone già proposto una dottrina idonea. Mi limiterò solo a dire che si faccia molta attenzione a rinunciare sempre a simili conoscenze, cercando di camminare verso Dio attraverso il non sapere. L'anima ne tenga sempre informato il proprio confessore o maestro spirituale, attenendosi sempre a ciò che le consiglierà. Quanto a quest'ultimo, cerchi di distogliere in fretta l'anima da simili fenomeni, non dando loro alcuna importanza, perché non occorrono per avanzare verso l'unione con Dio. Difatti, poiché tali favori sono ricevuti passivamente dall'anima, sortiscono sempre l'effetto da Dio voluto per l'anima, senza che questa vi concorra. Questo è il motivo per cui non credo sia il caso di parlare qui dell'effetto prodotto dalle conoscenze vere o da quelle false, perché non finirei più e provocherei stanchezza. Del resto, queste cose non si possono spiegare in poche

parole, poiché queste conoscenze sono numerose e varie, così come lo sono gli effetti: le buone producono effetti buoni e le cattivi effetti cattivi, ecc. Quando dico che bisogna respingerle tutte, ho detto quanto basta per non cadere nell'errore.

CAPITOLO 27

Ove si parla della seconda specie di rivelazioni, cioè delle manifestazioni di segreti e misteri nascosti. Si mostra come esse possano servire all'unione con Dio o impedirla e come il demonio possa ingannare facilmente su questo punto.

1. Dicevo che la seconda specie di rivelazioni consiste nella manifestazione di segreti e misteri nascosti, e ciò secondo due tipi. Il primo ha per oggetto Dio in sé e include la rivelazione del mistero della santissima Trinità e Unità di Dio. Il secondo riguarda ciò che Dio è nelle sue opere; comprende gli altri articoli della nostra fede cattolica e le verità che ne possono derivare esplicitamente. Le proposizioni comprendono e racchiudono un gran numero di rivelazioni dei profeti, di promesse e di minacce di Dio, nonché avvenimenti riguardanti la fede che dovevano o devono accadere. In questo secondo tipo possiamo altresì includere molte altre cose particolari che Dio ordinariamente rivela, sia sull'universo in generale, sia in particolare su una nazione, una provincia, uno stato, una famiglia o alcune persone determinate. Di questa duplice rivelazione abbiamo numerosi esempi negli scritti sacri, soprattutto nei profeti, nei quali si trovano rivelazioni di ogni genere. La cosa è talmente chiara e semplice, che non voglio perdere tempo nel riportarli. Mi limito a dire che queste rivelazioni non avvengono solo tramite le parole; Dio può esprimerle in diversi modi e mezzi: a volte si serve solo di parole; altre volte ricorre a segni, figure, immagini o similitudini; altre volte, infine, si serve sia delle parole che dei simboli, come ad esempio nel caso dei profeti e specialmente nel libro dell'Apocalisse. Ivi troviamo non solo tutti i generi di rivelazioni, di cui ho parlato sopra, ma anche le diverse specie e i vari tipi di cui sto trattando.

2. Anche ai nostri giorni Dio accorda rivelazioni che appartengono al secondo tipo. Infatti, di solito manifesta ad alcune persone il tempo che hanno da vivere, le fatiche che dovranno affrontare, cosa accadrà a tale o tal altra persona, a questa o a quella nazione, ecc. Rivela, inoltre, le verità riguardanti i misteri della nostra fede e concede allo spirito di comprenderle; tuttavia non è questo che si chiama propriamente rivelazione, in quanto verità già rivelata, ma piuttosto essa è una manifestazione o una spiegazione di quanto è già stato rivelato.

3. Il demonio può intromettersi in questo genere di rivelazioni con molta facilità. Poiché esse ordinariamente avvengono attraverso parole, figure e somiglianze, ecc., il demonio può benissimo fingere qualcosa di simile, molto più di quando esse avvengano solamente nello spirito. Ebbene, sia che si tratti del primo o del secondo tipo di rivelazione, sia che ci venga rivelato qualcosa di nuovo o diverso circa la nostra fede, non dobbiamo in nessun modo acconsentirvi, anche se avessimo la certezza che è un angelo del cielo a manifestarci tutto questo. A tale riguardo san Paolo afferma: *Licet nos, aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit: Se anche noi stessi o un angelo disceso dal cielo*

***vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema!* (Gal 1,8).**

4. Poiché non vi sono più articoli da rivelare circa la sostanza della nostra fede, al di fuori di quelli già rivelati alla Chiesa, non solo non dobbiamo accettare una novità che venisse rivelata all'anima, ma, anzi, è prudente respingere le novità contenute in tale rivelazione. Per conservare la purezza è opportuno che l'anima resti nella fede. Se le venissero manifestate nuovamente verità già rivelate, non deve crederle perché le sono rivelate un'altra volta, ma perché sono già state sufficientemente manifestate alla Chiesa. Occorre che chiuda loro gli occhi dell'intelletto, si attacchi con semplicità alla dottrina della Chiesa e alla sua fede, che, come dice san Paolo, entra *attraverso l'udito* (Rm 10,17). E non presti credito né attenzione a queste verità di fede rivelate nuovamente, anche se le sembrano più conformi alla ragione e più vere, se non vuole essere ingannata. Il demonio, infatti, per poter ingannare e insinuare menzogne, prima adesca con verità e con certe cose molto verosimili per dare sicurezza, ma subito dopo inganna. Si comporta come colui che cuce il cuoio con la setola: prima infila la setola rigida poi quella morbida, che senza quella non potrebbe penetrare.

5. Si faccia molta attenzione su questo punto. Anche se fosse vero che non v'è alcun pericolo di cadere in tale inganno, è opportuno che l'anima non cerchi di comprendere chiaramente le verità della fede, per mantenere puro e intatto il suo merito e anche per introdursi, attraverso la notte dell'intelletto, alla luce divina dell'unione. È di somma importanza attenersi ciecamente alle profezie del passato, ogni volta che si presenti qualche nuova rivelazione. Così l'apostolo Pietro, pur avendo in qualche modo visto la gloria del Figlio di Dio rivelata sul monte Tabor, tuttavia nella sua seconda lettera scrive: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem; cui bene facitis attendentis*, ecc.: sebbene sia certa la visione che abbiamo avuto di Cristo sul monte, *abbiamo* però *una parola ancor più sicura, quella dei profeti, alla quale fate bene a prestare attenzione* (2Pt 1,19).

6. Se è vero che, per i motivi suddetti, è opportuno chiudere gli occhi alle rivelazione che riguardano proposizioni di fede, quanto più sarà necessario non accettare né prestare credito alle altre rivelazioni che riguardano cose differenti! In esse il demonio usa intromettersi così bene, che ritengo impossibile che non venga ingannato chi non cerca di respingerle, vista la loro apparenza di verità e la persuasione che il maligno suggerisce con esse. Egli, infatti, mette insieme verosimiglianze e convenienze perché vengano credute e le imprime così profondamente nei sensi e nell'immaginazione che si è convinti che tali rivelazioni si avvereranno proprio in quel modo. L'anima vi aderisce e vi si attacca in maniera tale che, se non ha umiltà, molto difficilmente si riuscirà a distaccarla e a farle credere il contrario. Per questo motivo l'anima pura, prudente, semplice e umile, con tutte le sue forze e il suo impegno deve ricusare e respingere le rivelazioni e le visioni come tentazioni molto pericolose, perché per tendere all'unione d'amore non è necessario desiderarle, anzi bisogna rifiutarle. A questo allude Salomone quando afferma: *Che bisogno ha l'uomo di volere e cercare cose che sono al di sopra della sua capacità naturale?* (Qo 7,1), come a dire: per essere perfetto l'uomo non ha alcun bisogno di volere cose soprannaturali per via soprannaturale, cioè al di sopra delle sue capacità.

7. Alle obiezioni che si possono muovere contro questa dottrina si è già risposto nei capitoli 21 e 22; rimando quindi a quei capitoli e mi limito a dire che l'anima si guardi da tutte queste manifestazioni per camminare pura e senza errori nella notte della fede verso l'unione divina.

CAPITOLO 28

Ove si parla delle locuzioni interiori che vengono comunicate allo spirito per via soprannaturale. Si dice di quante specie siano.

1. Il lettore diligente deve ricordare sempre l'intento e il fine che mi sono prefisso in questo libro: introdurre l'anima nella sublime unione con Dio attraverso tutte le sue conoscenze, naturali e soprannaturali, tenendola lontana da inganni o difficoltà nella purezza della fede. Egli comprenderà allora che, anche se non mi sono dilungato molto sulle conoscenze dell'anima e sulla dottrina che sto esponendo, anche se non sono sceso in tutti i particolari e le divisioni forse utili per comprendere l'argomento, tuttavia dico quanto è necessario secondo lo scopo prefisso. Difatti mi sembra che riguardo a tale materia siano stati dati avvisi, chiarimenti e insegnamenti sufficienti perché l'anima sappia come comportarsi prudentemente in tutte le situazioni, interne ed esterne, per andare avanti. Questo è il motivo per cui ho trattato così brevemente delle conoscenze di profezie, così come ho fatto per le altre verità, pur avendo da dire molto di più su ciascuna di esse. Se dovessi parlare delle loro differenze, dei modi e delle forme in cui si possono presentare, non finirei di elencarle tutte. Mi contento di aver dato, a parer mio, la sostanza, la dottrina, e indicato le precauzioni che bisogna seguire di fronti a tali conoscenze e ad altre simili che possono presentarsi all'anima.

2. Ora farò lo stesso trattando del terzo genere di conoscenze, che ho chiamato locuzioni soprannaturali, che sogliono prodursi nello spirito delle persone spirituali senza il concorso dei sensi corporali. Sebbene siano molte e varie, credo che si possano ridurre tutte a queste tre specie: parole successive, formali e sostanziali. Chiamo successive alcune parole e ragionamenti che lo spirito, quando è raccolto in se stesso, è solito formare e su cui discorre tra sé e sé. Sono formali certe parole distinte ed esplicite che lo spirito produce non da sé, ma riceve da un'altra persona, in stato di raccoglimento o meno. Sono sostanziali, infine, altre parole che si producono in modo preciso nello spirito, sia esso in stato di raccoglimento oppure no; esse producono e causano nella sostanza dell'anima quella sostanza e virtù che significano. Tratterò con ordine di ciascuna di queste parole.

CAPITOLO 29

Ove si parla della prima specie di parole che a volte lo spirito forma in sé, quando è raccolto. Vengono esposti la causa, i vantaggi e i danni che possono nascondersi in esse.

1. Le parole successive si presentano sempre quando lo spirito è raccolto e profondamente assorto in qualche considerazione. Discorre sulla materia che lo attrae, passa da un pensiero all'altro, forma parole e ragionamenti molto appropriati con tale facilità e precisione da scoprire su quell'argomento cose che gli erano sconosciute; gli sembra di non essere lui l'autore di tutto questo, ma un'altra persona che formula ragionamenti nel suo intimo, che risponde e insegna. In realtà, ha davvero ragione di pensare in tal modo, perché egli ragiona e risponde a se stesso come se fosse in conversazione con un'altra persona. E in qualche modo è proprio così, perché, anche se lo spirito funge da strumento, molte volte è lo Spirito Santo che lo aiuta a produrre e a formare quei pensieri, quelle parole e quei ragionamenti pieni di verità. La persona, dunque, dice a se stessa queste cose come se si trovasse con un'altra persona. Infatti l'intelletto è unito alla verità che prende in considerazione ed è profondamente raccolto. Anche lo Spirito divino è unito a esso attraverso questa verità, come del resto è unito a ogni verità. Ne segue che l'intelletto, comunicando in tal modo con lo Spirito divino mediante quella verità, insieme con lui e successivamente forma nel suo intimo le altre verità relative a quella che stava considerando. Ma è lo Spirito Santo, che appunto insegna, ad aprirgli la porta e a comunicargli la sua luce. Questo è uno dei modi di cui si serve lo Spirito Santo per insegnare.

2. In questo modo l'intelletto, illuminato e istruito da tale Maestro, comprende quelle verità e contemporaneamente forma da sé quelle parole su verità che gli vengono comunicate da un'altra parte. Si può, quindi, dire che *la voce è di Giacobbe, ma le mani sono di Esaù* (Gn 27,22). Colui che fa tale esperienza, non potrà mai credere che quelle espressioni e parole non gli vengano da una terza persona, perché non sa con quale facilità l'intelletto può formare da sé parole su pensieri e verità che gli possono venir comunicati anche da una terza persona.

3. Anche se è vero che tali comunicazioni e illuminazioni fatte all'intelletto di per sé non contengono inganno alcuno, tuttavia può esserci e molte volte c'è inganno nelle parole formali e nei ragionamenti che l'intelletto vi costruisce sopra. La luce che gli viene comunicata, talvolta è molto sottile e spirituale, ragion per cui l'intelletto non riesce a farsene un'idea esatta, ed è lui, come dicevo, che forma da sé i suoi ragionamenti. Ne segue che molte volte ne forma di falsi, altre volte, invece, tali ragionamenti saranno verosimili o difettosi. Proprio perché all'inizio l'intelletto comincia ad afferrare il filo della verità, ma poi vi aggiunge la sua abilità o la grossolanità dei suoi bassi modi d'intendere, esso può facilmente variare a seconda della sua capacità, e tutto come se gli stesse parlando un altro.

4. Ho conosciuto una persona che aveva queste locuzioni successive. Alcune riguardanti il santissimo sacramento dell'eucaristia erano perfettamente vere e sostanziali; altre, invece, erano autentiche eresie. Mi spaventa molto ciò che accade ai nostri giorni, in cui una qualsiasi anima pervenuta a un certo livello di meditazione appena sente qualche locuzione di questo genere durante il raccoglimento, subito dichiara che si tratta di parole provenienti da Dio. È convinta che sia così e va ripetendo: "Dio mi ha detto", "Dio mi ha risposto". Ma non è nulla di tutto questo. Come ho dichiarato, sono queste anime che il più delle volte parlano così a se stesse.

5. Oltre a questo, il desiderio e l'attaccamento che queste anime nutrono nel loro spirito per tali cose fanno sì che si rispondano da sole e pensino che sia Dio a farlo e a parlare loro. Così cadono in gravi spropositi, se non sanno frenarsi e se il direttore spirituale non impone loro la rinuncia a tale genere di discorsi. Esse ne ricaveranno più loquacità e impurità d'anima che umiltà e mortificazione spirituale. Immagineranno che sia stato un grande favore e che Dio abbia parlato; invece è stato poco più di niente, oppure niente o meno di niente. Difatti ciò che non genera umiltà, carità, mortificazione, santa semplicità e silenzio, ecc., che cosa può essere? Affermo, dunque, che queste locuzioni possono ostacolare molto l'anima nel suo cammino verso l'unione divina, perché, se vi dà importanza, l'allontanano molto dalla profondità della fede, ove l'intelletto deve rimanere nell'oscurità per avanzare nel segno dell'amore nella notte della fede, non a forza di ragionamenti.

6. Mi dirai: perché l'intelletto deve privarsi di queste verità se con esse lo Spirito di Dio illumina l'intelletto? E, allora, che male c'è a occuparsene? Ti rispondo che lo Spirito Santo illumina l'intelletto raccolto e lo illumina in virtù di questo suo raccoglimento. Ora, poiché questa facoltà non può conseguire maggiore raccoglimento che nella fede, lo Spirito Santo non la illuminerà di più se non nella fede. Quanto più un'anima è pura e impegnata a vivere nella fede, tanta più carità infusa da Dio riceverà; e quanta più carità possiede, tanto più lo Spirito Santo la illumina e le comunica i suoi doni, perché la carità è la causa di tali doni e il mezzo attraverso cui egli li comunica. Sebbene sia vero che Dio nell'illuminazione di quelle verità comunichi all'anima un po' di luce, tuttavia la luce della fede è assai diversa per qualità, pur essendo molto oscura; qualitativamente essa è come l'oro purissimo rispetto al metallo più vile; quantitativamente è superiore quanto è il mare rispetto a una goccia d'acqua. Nella prima comunicazione, infatti, le viene offerta la conoscenza di una, due o tre verità, ecc. In quella della fede, invece, le viene comunicata tutta la sapienza di Dio in generale, cioè il Figlio di Dio che le si comunica attraverso la fede.

7. Se mi dici che tutte queste conoscenze sono buone e che l'una non ostacola l'altra, ti rispondo che tutte nuocciono all'anima, se dà loro importanza. Difatti ciò equivarrebbe a occuparsi di verità chiare e di scarsa rilevanza, ma che sono sufficienti a impedire le comunicazioni che avvengono nella profondità della fede. Ivi Dio istruisce l'anima in maniera soprannaturale e segreta, l'arricchisce di virtù e di doni, senza che essa possa comprendere. Il profitto che si vuol ricavare da quelle comunicazioni successive, non proviene dall'applicazione dell'intelletto a esse, perché in tal caso le allontanerebbe da sé, come afferma la Sapienza nel Cantico: *Distogli da me i tuoi occhi, perché mi fanno volare* (Ct 6,4 Volg.), cioè mi fanno volare lontano da te e mi collocano più in alto. L'anima, invece, senza forzare l'intelletto a considerare ciò che le viene comunicato soprannaturalmente, applichi la volontà ad amare Dio con semplicità e purezza, perché quei beni le vengono concessi per mezzo dell'amore, e persino in misura maggiore che in passato. Se l'anima, quando riceve passivamente questi favori soprannaturali, fa intervenire attivamente l'abilità naturale del suo intelletto o di altre facoltà, non potrà mai raggiungere il livello di tali realtà soprannaturali attraverso questi canali troppo grossolani. Vorrà, quindi, per forza, ridurre al suo modo di vedere queste conoscenze e di conseguenza cambiarne la natura. L'anima

necessariamente cadrà in errore e formerà da sé i ragionamenti, in modo tale che quanto essa sente non sarà qualcosa di soprannaturale né gli somiglierà. Al contrario, sarà molto naturale, erroneo e vile.

8. Vi sono, tuttavia, persone dall'intelletto molto vivo e sottile che, quando sono raccolte in qualche meditazione discorsiva, con grande naturalezza e facilità formano concetti e ragionamenti molto chiari su queste locuzioni e pensano, né più né meno, che vengano da Dio. Invece sono frutto soltanto del loro intelletto che, libero dall'attività dei sensi e senza alcun aiuto soprannaturale, può produrre questi e più grandi risultati. Vi sono molti casi di questo genere e molte persone si sbagliano credendo che si tratti di orazione profonda e di comunicazione di Dio. Lo scrivono anche e lo fanno scrivere. Accade poi che tutto si riduce a nulla, e in tutto questo non vi è la minima traccia di virtù e serve solo ad alimentare la vanità.

9. Imparino, dunque, queste anime a non badare alle parole successive, ma a fondare la volontà nella forza dell'amore umile, nella pratica di opere veramente buone, a soffrire imitando la vita e le mortificazioni del Figlio di Dio. Questo è il cammino che conduce ai beni spirituali, non i molti discorsi interiori.

10. Va, inoltre, detto che il demonio s'insinua spesso in questo genere di parole interiori successive, soprattutto quando le anime presentano qualche inclinazione o attaccamento a esse. Nel momento in cui cominciano a raccogliersi, il demonio è solito offrire loro bastante materia di digressioni e per mezzo delle sue suggestioni indurre l'intelletto a formare concetti e parole. In questo modo le fa cadere in rovina e le inganna subdolamente con proposte verosimili. Questo è uno dei modi attraverso cui egli si comunica a coloro che hanno fatto con lui un qualche patto, tacito o esplicito. In questo modo egli si comunica, altresì, ad alcuni eretici, soprattutto ad alcuni eresiarchi, riempiendo il loro intelletto di concetti e ragionamenti molto sottili, falsi ed erronei.

11. Da quanto detto risulta che queste locuzioni successive possono essere originate nell'intelletto da tre cause, cioè dallo Spirito divino, che muove e illumina l'intelletto, dal lume naturale dell'intelletto stesso e dal demonio, che può parlargli per via di suggestione. È molto difficile enumerare tutti i segni e gli indizi che possono mostrare quando queste parole derivino dall'una o dall'altra causa, ma è possibile fornire i seguenti indizi generali. Quando l'anima, insieme con le parole e i concetti, sente un amore pieno di umiltà e di riverenza per il Signore, è segno che lo Spirito Santo è presente, perché egli non accorda mai simili favori senza rivestirli di queste virtù. Quando queste parole procedono dall'attività e dal lume dell'intelletto, è tale facoltà che compie questo lavoro, ma senza le virtù, sebbene la volontà possa amare naturalmente Dio quando è istruita e illuminata sulle verità. Tuttavia, terminata la meditazione, la volontà resta nell'aridità, senza essere per questo portata alla vanità o al male, a meno che il demonio non intervenga per tentarla di nuovo su questo punto. Ciò non accade quando queste parole provengono dallo Spirito Santo. Difatti, in tal caso, la volontà rimane abitualmente affezionata a Dio e incline al bene. Nondimeno può accadere che a volte la volontà rimanga nell'aridità, anche se la comunicazione veniva dallo Spirito Santo. Dio permette ciò per un bene più grande dell'anima. Altre volte, ancora, l'anima avvertirà molto debolmente queste operazioni o movimenti verso le virtù suddette,

nonostante sia buono quanto ha provato. Per tutti questi motivi, dico che a volte è difficile conoscere le rispettive differenze tra queste parole, per i diversi effetti che di volta in volta producono. Tuttavia gli effetti che ho descritto sono i più comuni, sebbene si manifestino con più o meno intensità. A volte non è facile comprendere e riconoscere neanche le locuzioni che vengono dal demonio. Difatti, anche se è vero che queste ordinariamente lasciano la volontà nell'aridità nei riguardi dell'amore di Dio e inclinano lo spirito alla vanità, alla stima e alla compiacenza di sé, tuttavia a volte generano una falsa umiltà e un'ardente affezione della volontà, basata sull'amor proprio, uno stato di cose, insomma, difficilmente riconoscibile dalla persona, a meno che questa non sia molto spirituale. Il demonio si comporta in questo modo per mascherarsi meglio; egli, del resto, a volte riesce benissimo a far versare lacrime sui sentimenti che provoca, per istillare nell'anima le affezioni che vuole. Non tralascia nulla per spingere continuamente la volontà a stimare queste comunicazioni interiori, ad annettervi molta importanza, perché vi si dedichi e occupi l'anima non in ciò che è virtù, ma occasione di perdere anche quella che si potrebbe avere.

12. È necessario, quindi, attenersi alla seguente cautela, per non essere ingannati né irretiti da simili locuzioni: non dare ad esse alcuna importanza. Piuttosto si cerchi soltanto di orientare con forza la volontà verso Dio, praticando alla perfezione la sua legge e i suoi santi consigli. Questa è la sapienza dei santi. Contentiamoci di conoscere i misteri e le verità con la semplicità e la limpidezza con cui ce li propone la Chiesa. Questo basterà a infiammare molto la volontà, senza dedicarsi a ricerche profonde e curiose, nelle quali solo per caso non s'incontrano pericoli. Anche san Paolo a tale riguardo dice così: *Non occorre sapere più di quanto è necessario* (Rm 12,3). Ciò basta per quanto concerne la spiegazione delle parole successive.

CAPITOLO 30

Ove si parla delle parole interiori che formalmente si presentano allo spirito per via soprannaturale. Si espongono i danni che possono provocare e la necessaria cautela per non lasciarsi ingannare.

1. La seconda specie di parole interiori comprende le parole formali che a volte risuonano nello spirito, raccolto o meno, per via soprannaturale, senza il tramite di alcun senso. Le chiamo formali perché formalmente comunicate allo spirito da una terza persona, senza che esso vi contribuisca in qualche modo. Sono molto diverse da quelle di cui si è parlato finora. Ora, tale differenza è dovuta non solo al fatto che esse si producono indipendentemente da qualsiasi attività dello spirito, come nel caso delle altre, ma, ripeto, anche perché a volte si verificano senza che lo spirito sia raccolto, anzi molto lontano da quanto gli viene comunicato. Tutto questo non accade per le parole successive, che riguardano sempre l'argomento che si sta meditando.

2. Queste parole a volte sono molto ben formulate, altre volte no; sono come pensieri che comunicano qualcosa allo spirito, sotto forma di risposta o in un altro modo, come se gli si parlasse. In alcuni casi si tratta di una parola, in altri di due o

più parole. Talvolta sono parole successive, come le precedenti, perché di solito durano a lungo, istruiscono l'anima o discutono con essa, senza che lo spirito vi prenda parte. Tutto ciò accade come se una persona parlasse con un'altra. Ciò è quanto accadde a Daniele (9,22). Nel libro di questo profeta si legge che l'angelo parlava con lui. Era questo un linguaggio formale e successivo sotto forma di ragionamento rivolto allo spirito di Daniele al fine di istruirlo, secondo quanto lo stesso angelo gli aveva detto.

3. Queste parole, quando sono soltanto formali, producono poco effetto nell'anima. Abitualmente, infatti, non hanno altro scopo che quello d'insegnare o di far luce su qualcosa. Per raggiungere questo risultato, non è quindi necessario che abbiano un effetto più efficace del fine a cui tendono. Ora questo fine, quando le parole vengono da Dio, è sempre raggiunto dall'anima, perché la dispongono e illuminano su ciò che le viene comandato o insegnato. Anzi, a volte tali parole non liberano l'anima dalla ripugnanza e dalle difficoltà, ma gliele aggravano, cosa questa che Dio permette per istruire l'anima, farla crescere in umiltà, insomma per il suo bene. Egli permette questa ripugnanza soprattutto quando impone all'anima cariche o uffici che possono procurarle onore. Nelle cose umili o basse, invece, le ispira più prontezza e facilità. Leggiamo, per esempio, nel libro dell'Esodo che quando Mosè ebbe da Dio l'ordine di andare dal faraone per liberare il popolo provò grande ripugnanza. Dio dovette ripetergli tre volte il comando e mostrargli dei segni. Ma tutto questo non bastò fino a quando Dio non gli assegnò Aronne per compagno che condividesse con lui l'onore dell'impresa.

4. Accade il contrario quando le parole e le comunicazioni vengono dal demonio. Questi ispira facilità e prontezza nelle cose importanti e ripugnanza in quelle umili. Senza dubbio, Dio detesta le anime che cercano le dignità; anche quando comanda loro di accettarle o gliele impone, non vuole che si dimostrino pronte a obbedire e desiderose di comandare. A motivo di questa prontezza che Dio comunemente ispira all'anima, queste parole formali differiscono da quelle successive: queste non muovono lo spirito né gli comunicano tanta prontezza quanta le altre, perché sono più formali e l'intelletto vi mette meno di suo. Ciò non toglie che alcune parole successive producano talvolta un effetto maggiore, a causa dell'abbondanza di comunicazione tra lo Spirito divino e quello umano; ma questo modo di comunicare è molto diverso dall'altro. Quando l'anima sente queste parole formali non deve porsi il dubbio se sia lei a pronunciarle, perché vede chiaramente che non è così, soprattutto quando non pensa affatto a ciò che le viene detto. E quand'anche avesse un pensiero di questo genere, riconosce con molta chiarezza e distinzione che tali parole vengono da un'altra fonte.

5. L'anima non deve attribuire importanza a queste parole formali, similmente alle altre, perché occupano lo spirito con cose che non sono il mezzo legittimo e prossimo per l'unione con Dio, cioè la fede. Essa, inoltre, potrebbe molto facilmente esporsi agli inganni del demonio. Difatti, a volte, capita che a stento si riesca a scoprire quali siano le parole che vengono dallo spirito buono e quali dallo spirito cattivo. Poiché queste parole non producono un effetto molto grande, difficilmente si possono distinguere in base agli effetti prodotti, perché a volte quelle del demonio sono nelle persone imperfette molto più efficaci di quanto non lo siano nelle persone spirituali quelle provenienti da spirito buono. Non bisogna

eseguire ciò che esse dicono né tenerne conto, indipendentemente da chi vengano. Occorre, invece, riferirle a un confessore esperto o a una persona discreta e saggia, perché diano istruzioni in proposito, vedano ciò che conviene al caso e offrano il loro consiglio; l'anima, poi, eserciti abnegazione e rinuncia nei confronti di tali parole. Se non si trovasse una persona esperta, è meglio non tener conto di tali parole, non parlarne con nessuno, perché l'anima potrebbe incontrare facilmente persone le quali, anziché edificarla, vogliono il suo male. Infatti non tutti sono capaci di dirigere le anime; e in situazioni così importanti sbagliare o far bene può avere conseguenze molto gravi.

6. Si faccia molta attenzione perché l'anima non prenda da sola nessuna iniziativa, né ammetta alcunché di ciò che quelle parole le comunicano, senza il parere e il ponderato consiglio di altri. Poiché in questa materia si è esposti a sottili e strani inganni, a mio avviso, se l'anima non è nemica di tali manifestazioni, non mancherà di cadere in errori più o meno gravi.

7. Poiché nei capitoli 16-20 di questo libro ho già parlato degli inganni, dei pericoli e delle precauzioni da prendere per evitarli, rimando là e non mi dilungo oltre. Dico soltanto che il principio fondamentale a tale riguardo e il più sicuro in questi casi è quello di non tenere in alcun conto suddette locuzioni, anche se sembrano importanti, ma di lasciarsi guidare in tutto dalla ragione e da quanto la Chiesa ci ha insegnato e ci insegna ogni giorno.

CAPITOLO 31

Ove si tratta delle parole sostanziali che si comunicano interiormente allo spirito. Viene presentata la differenza che esiste tra queste parole e quelle formali, i vantaggi che offrono, lo spirito di rinuncia e di rispetto che lo spirito deve nutrire nei loro confronti.

1. La terza specie di parole interiori, come ho detto, comprende le parole sostanziali. Sebbene siano anch'esse formali come le precedenti, perché s'imprimono nell'anima in un modo molto distinto, ne differiscono per il fatto che producono un effetto vivo e profondo nell'anima, al contrario di quelle puramente formali. È vero che ogni parola sostanziale è formale, ma non viceversa; lo è solo quella che, come ho detto, imprime sostanzialmente nell'anima ciò che significa. Se, per esempio, il Signore dicesse formalmente a un'anima: "Sii buona", immediatamente l'anima sarebbe sostanzialmente buona; o se le dicesse: "Amami", immediatamente avrebbe e sentirebbe in sé la sostanza dell'amore di Dio; e se avesse molta paura e le dicesse: "Non temere", immediatamente sentirebbe grande forza e tranquillità. La parola di Dio, infatti, come dice il Saggio, *è piena di potenza* (Qo 8,4): produce sostanzialmente nell'anima ciò che significa. Questo vuole dire Davide quando afferma: *Ecco, tuona con voce potente* (Sal 67,34). Lo stesso fece con Abramo, quando gli disse: *Cammina alla mia presenza e sii perfetto* (Gn 17,1), e subito egli fu perfetto e camminò alla presenza di Dio. Tale è, altresì, la potenza che il Signore, secondo il vangelo, manifesta nelle sue parole; solo dicendo una parola guariva gli infermi, risuscitava i morti, ecc. Di questa specie sono le locuzioni sostanziali che egli rivolge ad alcune anime. Sono di

una tale importanza e di un tale valore da comunicare vita, virtù e un bene incomparabile all'anima. In verità, una sola di queste parole procura all'anima più bene di quanto ha compiuto di meritorio nella sua vita.

2. Nei confronti di queste parole l'anima non deve fare nulla, non deve desiderare nulla, nulla volere, rifiutare o temere. Non deve preoccuparsi se non di compiere ciò che esse significano, perché Dio non comunica mai queste parole sostanziali all'anima perché le metta in pratica, ma per realizzarle lui personalmente in quest'anima; in ciò esse differiscono dalle parole formali e successive. Affermo anche che l'anima non deve preoccuparsi di volerle o non volerle: non è necessario il suo consenso perché Dio le comunichi, né basta non volerle perché cessino di produrre il loro effetto. L'anima deve solo tenersi pronta alla rinuncia e nutrire umiltà. Non deve respingere queste parole perché il loro effetto è già sostanzialmente impresso nell'anima e arricchito di beni divini. Poiché essa riceve passivamente tale effetto, ogni sua collaborazione risulta superflua. L'anima, infine, non deve temere alcun inganno, perché qui né l'intelletto né il demonio possono intromettersi e neppure riuscire a produrre passivamente nell'anima un effetto sostanziale, così da imprimere in essa l'effetto abituale della propria parola. È da escludere il caso in cui l'anima si sia data al maligno con patto volontario. In tal caso quest'ultimo, possedendola da padrone, potrebbe imprimerle effetti malefici, non già di bene. Essendo, infatti, quell'anima unita a lui per cattiveria volontaria, il demonio potrebbe facilmente imprimere nel suo intimo gli effetti perversi delle sue parole di malizia. Sebbene l'esperienza ci mostri che il demonio agisce anche sulle anime buone per mezzo di suggestioni con grande forza, accordando loro grande energia, tuttavia soltanto se le anime sono malvagie può consumare in esse il male. Ma effetti simili a quelli buoni non possono essere prodotti dal demonio, perché le sue parole non possono reggere a confronto con le parole di Dio; paragonate a queste, sono nulla, come nulla è il loro effetto. Per questo Dio dice per mezzo di Geremia: *Che cosa ha in comune la paglia con il grano? La mia parola non è forse come il fuoco e come un martello che spacca la roccia?* (Ger 23,28-29). Queste parole sostanziali, dunque, servono molto all'unione dell'anima con Dio. Quanto più sono interiori, tanto più sono sostanziali e recano benefici. Beata l'anima alla quale Dio le comunica! *Parla, Signore, ché il tuo servo ti ascolta* (1Sam 3,10).

CAPITOLO 32

Ove si parla delle conoscenze che l'intelletto riceve dai sentimenti interiori prodotti per via soprannaturale nell'anima. Si espone la causa e il comportamento che l'anima deve assumere per non incontrare in esse un ostacolo all'unione con Dio.

1. Devo ora trattare del quarto e ultimo genere di conoscenze intellettuali. Queste, come dicevo, possono essere comunicate all'intelletto da parte dei sentimenti spirituali, che molte volte si manifestano soprannaturalmente alle persone spirituali e che vengono annoverati fra le conoscenze distinte dell'intelletto.

2. Questi sentimenti spirituali distinti possono essere di due specie. La prima comprende i sentimenti che si trovano nell'affetto della volontà. La seconda, i

sentimenti che risiedono nella sostanza dell'anima. Gli uni e gli altri possono assumere diverse forme. I sentimenti della volontà, quando vengono da Dio, sono molto elevati. Ma quelli che risiedono nella sostanza dell'anima sono assai sublimi e producono un grande bene e molto profitto. Né l'anima né coloro che la guidano possono sapere o comprendere la causa e la provenienza di questi sentimenti e neppure come Dio conceda questi favori. Difatti essi non dipendono da opere che l'anima può compiere, né sono frutto delle sue meditazioni, sebbene tali opere e considerazioni siano una buona disposizione per ricevere queste manifestazioni. Dio le concede a chi vuole e per il fine che vuole. Può capitare che una persona abbia praticato molte opere buone senza ricevere mai questi tocchi; un'altra, invece, può aver fatto molto meno e ricevere dei tocchi molto elevati e in grande abbondanza. Non è, dunque, necessario che l'anima sia attualmente dedita a cose spirituali, sebbene ciò sia molto meglio, perché Dio le conceda i tocchi da cui provengono i suddetti sentimenti. Anzi, il più delle volte questi favori le sono concessi quando essa ci pensa meno. Alcuni di questi tocchi sono tipici e durano poco; altri non sono così caratteristici e durano più a lungo.

3. Questi sentimenti, in quanto tali, non appartengono solo all'intelletto, ma anche alla volontà. Questo è il motivo per cui non ne parlo qui espressamente. Mi riservo di farlo nel libro terzo, quando tratterò della notte e della purificazione della volontà relativamente ai suoi affetti. Ma poiché spesso, anzi il più delle volte, questi sentimenti provocano nell'intelletto una conoscenza, una notizia o una capacità d'intendere, è opportuno accennarne qui soltanto sotto questo aspetto. Occorre, dunque, sapere che da questi sentimenti – sia quelli della volontà che quelli attinenti alla sostanza dell'anima, sia quelli repentini, provocati dai tocchi divini, che quelli duraturi e successivi – molte volte ridonda nell'intelletto un'impressione di conoscenza e di capacità d'intendere. Tale impressione consiste abitualmente in una profondissima percezione di Dio, soavissima per l'intelletto. È impossibile definire sia essa che il sentimento da cui sgorga. Queste conoscenze non sono sempre uguali; a volte sono più elevate e chiare e altre volte meno. Questo dipende dai tocchi divini, che causano i sentimenti da cui essi procedono e dalle caratteristiche di tali sentimenti.

4. Qui non è necessario moltiplicare le parole per invitare alla cautela e per incamminare, nella fede, l'intelletto all'unione con Dio per mezzo di queste conoscenze. Difatti, come i sentimenti suddetti si producono passivamente nell'anima, senza che questa faccia qualcosa per riceverli, così pure le conoscenze che ne risultano vengono ricevute passivamente nell'intelletto, dai filosofi chiamato possibile, cioè indipendentemente dalla sua attività. Così, per non ingannarsi in tali sentimenti e per facilitare il proprio profitto, l'intelletto non deve far nulla, cioè deve conservare un atteggiamento passivo, senza interporvi le sue capacità naturali. Difatti, come ho detto a proposito delle parole successive, molto facilmente l'intelletto potrebbe turbare e disfare quelle conoscenze delicate, che sono luci soavi soprannaturali. Per sua natura questa facoltà non le può comprendere, ma solo ricevere. L'anima, dunque, non deve cercarle né desiderare di riceverle, perché l'intelletto non ne formi di proprie e il demonio non ne introduca altre diverse e false. Il maligno può farlo molto bene, per mezzo dei sentimenti suddetti e di quelli che egli stesso può immettere nell'anima che si abbandona a simili conoscenze. L'anima, perciò, si comporti con distacco e umiltà

e conservi un atteggiamento di passività nei confronti di queste manifestazioni. E poiché essa le riceve passivamente da Dio, il Signore gliele accorderà a suo piacimento, quando la troverà umile e distaccata. In questo modo essa non impedirà in sé i vantaggi che queste conoscenze procurano in vista dell'unione divina, grandi per la verità, perché tali conoscenze sono tutte tocchi di unione. Questa si realizza passivamente nell'anima.

5. Quanto si è detto su questo argomento è sufficiente perché l'anima possa trovare nelle suddette divisioni la dottrina e le precauzioni necessarie per qualsiasi conoscenza che le possa capitare nell'intelletto. Anche se qualcuna di esse sembra diversa e non inclusa nelle classificazioni di cui sopra, non esiste alcuna conoscenza che non possa venire ricondotta a una di quelle descritte e la cui dottrina non si possa ricavare dalle altre.

LIBRO III

Ove si parla della purificazione, attraverso la notte attiva, della memoria e della volontà. S'insegna come deve comportarsi l'anima nei riguardi delle operazioni di queste due potenze, così da giungere, per loro tramite, all'unione con Dio, in perfetta speranza e carità.

CAPITOLO 1

1. Finora ho spiegato come l'intelletto, la prima delle potenze dell'anima, debba comportarsi, alla luce della fede, in tutte le conoscenze che va acquisendo, perché l'anima possa unirsi a Dio nella purezza di tale virtù. Ora non resta che applicare lo stesso procedimento alle altre due potenze dell'anima, cioè la memoria e la volontà, affinché, purificate anch'esse nei confronti delle loro rispettive operazioni, l'anima possa unirsi a Dio attraverso una perfetta speranza e carità. Ciò è quanto intendo esporre brevemente in questo libro III. Avendo appena finito di dire che l'intelletto è, in certo qual modo, la sede di tutti gli oggetti di queste potenze, ho già assolto buona parte del compito prefissomi. Non è necessario, dunque, che mi dilunghi troppo su queste due potenze. Difatti non è possibile che l'uomo spirituale, che ha ben istruito il suo intelletto nella fede secondo la dottrina esposta sopra, non istruisca nello stesso tempo anche le altre due potenze nella pratica delle altre due virtù, perché le operazioni delle une dipendono dalle operazioni delle altre.

2. Ma per ottemperare allo scopo stabilito e per far comprendere meglio questo argomento, è necessario parlarne in modo appropriato e preciso. Tratterò, dunque, delle conoscenze proprie a ciascuna facoltà, anzitutto di quelle relative alla memoria, suddividendole quanto basta per il nostro argomento. Ora, si possono dividere le conoscenze in base agli oggetti della memoria, che sono tre: naturali, immaginari e spirituali; secondo questi tre oggetti, vi sono anche tre forme di conoscenze della memoria: conoscenze naturali, immaginarie soprannaturali, spirituali.

3. Ne parlerò, con l'aiuto di Dio, cominciando dalle conoscenze naturali che si riferiscono a oggetti più esteriori. Subito dopo passerò a trattare delle affezioni della volontà, e così concluderò questo libro III dedicato alla notte attiva dello spirito.

CAPITOLO 2

Ove si parla delle conoscenze naturali della memoria e si dice che l'anima deve distaccarsene perché possa unirsi a Dio per mezzo di questa facoltà.

1. È necessario che il lettore tenga presente in ciascuno di questi libri lo scopo prefisso, altrimenti potrebbero nascergli molti dubbi su quanto sta leggendo, come

potrebbe averne su ciò che ho detto dell'intelletto e dirò ora della memoria e poi della volontà. Difatti, osservando come riduco a zero le potenze nelle loro rispettive funzioni, gli potrà forse sembrare che io distrugga l'edificio della vita spirituale, anziché edificarlo. Questo sarebbe vero se qui cercassi di istruire solo i principianti, ai quali è utile servirsi ancora di meditazioni discorsive o di ragionamenti.

2. Qui, invece, intendo insegnare come superare questo grado per giungere attraverso la contemplazione all'unione con Dio. Ciò spiega perché tutti i mezzi e le operazioni sensibili delle potenze debbano essere abbandonati e messi a tacere, affinché il Signore realizzi direttamente nell'anima la divina unione. Occorre, dunque, svuotare le potenze, spogliarle, indurle a rinunciare al loro diritto naturale e alle loro operazioni, per far posto a grazie infuse e a illuminazioni soprannaturali. La loro capacità naturale, infatti, non può adempiere un compito così elevato, anzi può costituire un ostacolo se non viene messa da parte.

3. Se è vero, com'è vero, che l'anima deve arrivare a conoscere Dio attraverso ciò che egli non è, piuttosto che attraverso ciò che egli è, necessariamente per andare a lui essa deve negare, fino all'estremo possibile, tutte le sue conoscenze, non ammettendo né quelle naturali né quelle soprannaturali. Questo è il tema di cui mi occuperò parlando della memoria, tirandola fuori dai suoi limiti e dai suoi sostegni naturali, elevandola al di sopra di sé, cioè al di sopra di ogni conoscenza particolare e di ogni possesso sensibile, per situarla nella somma speranza del Dio incomprensibile.

4. Cominciando, dunque, dalle conoscenze naturali della memoria, dico che appartengono a questo genere tutte quelle che detta facoltà può formare circa gli oggetti relativi ai cinque sensi corporali, cioè l'udito, la vista, il gusto, l'odorato e il tatto, come anche tutte le altre di questo genere che può elaborare e immaginare. Di tutte queste conoscenze e immaginazioni la memoria deve spogliarsi, liberarsi e cercare persino di perdere il ricordo, in modo da non conservarne alcuna impressione o traccia, ma rimanere nuda e libera, come se nulla in essa fosse mai passato, assente e dimentica di tutto. Se la memoria vuole unirsi a Dio, non può fare a meno di annullare tutte queste immagini. Ciò non può avvenire se non si separa completamente da tutte le forme che non sono Dio. Infatti Dio, come ho spiegato nella notte dell'intelletto, non può essere racchiuso in nessuna immagine o conoscenza particolare. Poiché *nessuno può servire a due padroni* (Mt 6,24), come dice Cristo, la memoria non può essere unita contemporaneamente a Dio e alle immagini o conoscenze particolari: Dio non ha forma né immagine che possa essere compresa dalla memoria; ne segue che, quando l'anima è unita a Dio, come dimostra l'esperienza di ogni giorno, rimane priva di forme e di figure, l'immaginazione resta inattiva e la memoria immersa nel sommo Bene, in totale oblio, senza ricordare nulla. Quest'unione divina, infatti, opera il vuoto nella fantasia e spazza via tutte le forme e conoscenze per elevarla allo stato soprannaturale.

5. È degno di nota quanto, a volte, avviene in questi casi. Talvolta, infatti, quando Dio accorda certi tocchi di unione alla memoria, d'improvviso si produce nel cervello, che è la sede della memoria, un sussulto talmente sensibile che sembra di

svenire, di perdere la ragione e l'uso dei sensi. Questo effetto è più o meno intenso, a seconda della potenza del tocco. Allora, ripeto, a motivo di quest'unione, la memoria si libera e si purifica da tutte le sue conoscenze; è come assente e, a volte, talmente dimentica di sé da dover fare un grande sforzo per ricordarsi di qualcosa.

6. Quest'oblio della memoria e questa sospensione dell'immaginazione sono, a volte, in seguito all'unione della memoria con Dio, di tale intensità che passa molto tempo senza che ci si accorga e senza sapere ciò che è accaduto nel frattempo. Inoltre, essendo sospesa l'immaginazione, non si avvertono neanche stimolazioni dolorose, perché senza immaginazione non c'è sentimento né attività di pensiero. Pertanto, perché Dio possa produrre questi tocchi di unione, l'anima deve separare la propria memoria da tutte le conoscenze sensibili. Ma dobbiamo notare che questi fenomeni di sospensione che si avvertono agli inizi dell'unione, non avvengono nei perfetti, perché in essi l'unione è già compiuta.

7. Qualcuno, pur ammettendo che tutto questo è valido, potrebbe obiettare che il corso e l'uso naturale delle potenze sono abolite, per cui la persona resta smemorata come una bestia, anzi peggio, perché non ragiona più né si ricorda delle esigenze e delle operazioni naturali. Ora, Dio non distrugge la natura, ma la perfeziona, mentre da quanto ho detto sembra che derivi necessariamente la distruzione, perché la persona dimentica i principi morali e razionali in vista dell'azione, come anche quelli della sua natura, onde metterli in pratica. Difatti non può ricordare nulla di tutto questo, perché è libera da tutte le conoscenze e immagini indispensabili per la reminiscenza.

8. A questa obiezione rispondo affermativamente. Infatti, quanto più la memoria si unisce a Dio, tanto più si vanno indebolendo in essa le conoscenze particolari fino a perderle del tutto nel momento in cui arriva all'unione perfetta. All'inizio, quando questa si va attuando, l'anima non può non avere un grande oblio di tutte le cose, poiché le loro forme e conoscenze a poco a poco vengono cancellate dalla memoria. Per questo motivo commette molto errori nelle sue abitudini e nel suo comportamento esteriore: non si ricorda di mangiare né di bere, di aver fatto o visto qualcosa, se le sia stato detto o meno una determinata cosa, appunto perché la sua memoria è assorbita in Dio. Ma quando arriva all'unione abituale, che è un bene grandissimo, l'anima non ha più dimenticanze di questo genere circa la sua vita morale e naturale; anzi manifesta una perfezione superiore nelle azioni convenienti e necessarie, sebbene queste non passino più per immagini e conoscenze della memoria. Difatti, quando vi è l'unione abituale, che è già uno stato soprannaturale, la memoria e le altre potenze perdono completamente le loro operazioni naturali; queste vengono elevate dal loro essere naturale a quello di Dio, che è soprannaturale. Essendo, così, la memoria trasformata in Dio, non può più ricevere l'impressione di forme e conoscenze relative alle cose. In questo stato le operazioni della memoria e delle altre potenze sono tutte divine. Dio, infatti, le possiede da assoluto Signore, avendole trasformate in sé; le muove e comanda ad esse divinamente, secondo il suo spirito e la sua volontà. In virtù di tale trasformazione, le operazioni di Dio e quelle dell'anima non sono distinte, quindi le operazioni dell'anima sono compiute da Dio, poiché, come dice san Paolo, *chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito* (1Cor 6,17). Ne segue che le

operazioni dell'anima unita a Dio sono operazioni dello Spirito di Dio, quindi divine.

9. Da ciò deriva ancora che le azioni di queste anime sono convenienti e conformi alla ragione, senza mai essere imperfette, perché lo Spirito di Dio fa loro conoscere ciò che devono sapere e ignorare ciò che devono ignorare, ricordarsi di ciò che devono ricordare senza o con immagini e dimenticare ciò che devono dimenticare, amare ciò che devono amare e non amare ciò che non è in Dio. In tal modo tutti i moti primi e le operazioni delle potenze di quelle anime sono divini. Questo non deve stupirci, perché le potenze sono trasformate nell'essere divino.

10. Porterò qualche esempio circa queste operazioni. Eccone uno: una persona chiede a un'altra, che si trova in questo stato sublime, di raccomandarla a Dio. Ora questa non conserva nella memoria impressione alcuna o conoscenza di sorta di quanto le è stato chiesto. Se sarà bene raccomandare tale persona a Dio, e se Dio vorrà gradire la preghiera che gli verrà rivolta, egli agirà sulla volontà di questa persona ispirandole il desiderio di pregare. Se Dio non gradisce questa preghiera, sebbene quella persona si sforzi di pregare, non le riuscirà né avrà voglia di farlo. A volte Dio le suggerirà di pregare per altri che non conosce o di cui non ha mai sentito parlare. Ciò accade perché Dio muove le potenze di quelle anime a compiere opere conformi alla sua volontà e ai suoi disegni, non altre. Per questo motivo le opere e le preghiere di queste anime sortiscono sempre l'effetto desiderato. Tali erano le preghiere della gloriosissima Vergine nostra Signora. Fin dal primo istante della sua esistenza terrena fu elevata a questo stato sublime. Non ebbe mai impressa nella sua anima immagine di cosa creata, né da questa fu mossa, ma operò sempre sotto la guida dello Spirito Santo.

11. Ecco un altro esempio: una persona deve occuparsi di una faccenda necessaria in un momento determinato. Ella non se ne ricorderà grazie a qualche immagine, ma unicamente le verrà suggerito, senza sapere perché, quando e come converrà compierla, e lo farà perfettamente.

12. Lo Spirito Santo concede luce a tali anime non solo in queste cose, ma anche in molte altre che succedono o succederanno e, in molti casi, benché si trovino fisicamente lontane. A volte questa luce viene concessa all'anima per mezzo d'immagini intellettuali, ma più spesso senza alcuna forma percepibile, ignorando l'anima stessa come ciò avvenga. Tali conoscenze vengono accordate dalla Sapienza divina alle anime che s'impegnano a non sapere e a non apprendere per mezzo delle loro potenze naturali cosa alcuna che sia di ostacolo all'unione con Dio. Tuttavia, come notavo nell'abbozzo del "Monte", esse, generalmente, pervengono a una piena conoscenza, secondo quanto dice il Saggio: *La sapienza, artefice di tutto, mi ha insegnato ogni cosa* (Sap 7,21).

13. Dirai forse che l'anima non può liberare e spogliare la sua memoria da tutte le immagini e rappresentazioni in modo da pervenire a uno stato così elevato. Infatti qui sorgono due difficoltà superiori alle forze e possibilità umane: la prima consiste nel liberarsi dalla propria natura per mezzo delle capacità naturali, il che è impossibile; la seconda, ancora più ardua, sta nel raggiungere e unirsi al soprannaturale. In verità è impossibile conseguire questo risultato con le sole forze naturali. È vero che è Dio a elevare l'anima a questo stato soprannaturale, ma è

altrettanto vero che l'anima non deve trascurare nulla per disporvisi, e ciò può fare naturalmente, soprattutto con l'aiuto che Dio le offre progressivamente. Così, nella misura in cui essa avanza in questa rinuncia e in questo distacco da ogni forma sensibile, Dio le accorda un'unione più piena. Ora, tale risultato si verifica nell'anima passivamente, come dirò, *Deo dante*, nella notte passiva dell'anima. E così, quando a Dio piacerà e secondo la disposizione a cui l'anima sarà pervenuta, le sarà finalmente concessa l'unione perfetta in modo abituale.

14. Quanto agli effetti divini che l'unione perfetta produce nell'anima, da parte sia dell'intelletto sia della memoria sia della volontà, non ne parlerò in questa notte o purificazione attiva, perché questa da sola non basta a produrre l'unione divina. Ne parlerò, invece, nella notte passiva, attraverso cui si realizza l'unione dell'anima con Dio. Pertanto, ora esporrò solo il modo indispensabile perché la memoria si disponga attivamente, per quanto dipende da essa, a entrare in questa notte e purificazione. La persona spirituale tenga abitualmente presente questa cautela: non si attacchi né conservi nella memoria tutto ciò che udrà, vedrà, odorerà, gusterà e toccherà; lasci piuttosto che essa se ne dimentichi subito e, se necessario, cerchi di applicarsi in questa direzione, con la stessa diligenza che altri usano nel ricordarsene, di modo che in questa facoltà non resti alcuna conoscenza o immagine di quelle sensazioni, come se non esistessero al mondo. Così avrà la memoria libera e distaccata, non legata ad alcuna considerazione proveniente dall'alto o dal basso, quasi non possedesse questa potenza, lasciando che si perda liberamente nell'oblio, come cosa che intralcia se non viene rimossa. Difatti tutto ciò che è naturale, più che aiutare, ostacola, se ce ne vogliamo servire in ciò che è soprannaturale.

15. Se affiorano i dubbi e le obiezioni di cui si è parlato a proposito dell'intelletto, cioè che in tale stato non si fa nulla, si perde tempo e l'anima si priva dei beni spirituali che può ricevere attraverso la memoria, ricordo che si è già risposto a tutte queste difficoltà, e lo farò di nuovo, più avanti, parlando della notte passiva. Non è, perciò, il caso di dilungarsi qui. Occorre, invece, ricordare soltanto che, se l'anima non avverte un profitto da questa sospensione di conoscenze e di ricordi, non per questo deve scoraggiarsi. Dio, infatti, non mancherà di sostenerla a tempo debito. Pertanto, trattandosi di ottenere un bene così grande, conviene sopportare con pazienza e fiducia.

16. È vero che a stento si riesce a trovare un'anima che sia mossa da Dio in tutto e sempre e gli sia unita così abitualmente che le sue facoltà siano mosse divinamente senza la mediazione di alcuna immagine. Tuttavia vi sono anime che molte frequentemente sono mosse da Dio; non sono loro a muoversi, come afferma san Paolo: *i figli di Dio*, cioè coloro che sono trasformati e uniti a Dio, *sono guidati dallo Spirito di Dio*, che spinge le loro facoltà a compiere opere divine (Rm 8,14). Non stupisce che le loro opere siano divine, dal momento che l'unione dell'anima con Dio è divina.

CAPITOLO 3

Ove si tratta di tre specie di danni causati all'anima se non fa la notte dentro di sé, rifiutando le conoscenze e le considerazioni della memoria. Si parla del primo danno.

1. La persona spirituale è soggetta a tre danni o inconvenienti, nel caso che continui a servirsi delle conoscenze e considerazioni naturali della memoria per andare a Dio o per altri scopi. I primi due inconvenienti sono positivi, il terzo è privativo. Il primo nasce dal contatto con le cose del mondo, il secondo è causato dal demonio; il terzo, quello privativo, è un ostacolo, un turbamento che tali conoscenze producono e causano nell'anima per impedirle l'unione con Dio.

2. Il primo inconveniente, prodotto dal contatto con le cose del mondo, consiste nell'essere soggetti, a causa delle conoscenze e considerazioni della memoria, a ogni genere di danni, come le falsità, le imperfezioni, le cupidigie, i giudizi temerari, le perdite di tempo e tante altre cose che generano nell'anima molte impurità. È chiaro che si cadrà necessariamente in molte falsità se si darà ascolto alle conoscenze e ai ragionamenti, perché molte volte il vero apparirà falso, il certo dubbioso, o viceversa, dato che difficilmente possiamo conoscere a fondo una verità. Ora, l'anima può preservarsi da tutti questi pericoli chiudendo gli occhi della memoria a ogni sorta di ragionamenti e di conoscenze.

3. Si cade in imperfezioni a ogni passo se la memoria si applica a ciò che ha udito, visto, toccato, odorato, gustato, ecc.; ogni oggetto imprime in questa facoltà qualche inclinazione al dolore, al timore, all'odio, alla vana speranza, alla falsa gioia, alla vanagloria… Tutte queste impressioni sono quanto meno delle imperfezioni e, a volte, veri e propri peccati veniali, ecc.; generano nell'anima molte impurità, anche se le considerazioni e conoscenze hanno per oggetto Dio. È evidente, inoltre, che di lì provengano desideri smodati, perché nascono naturalmente da tali conoscenze e considerazioni della memoria; d'altronde il solo desiderio di voler avere queste conoscenze e considerazioni è una cupidigia. È, poi, ben chiaro che i giudizi temerari saranno numerosi, perché la memoria non può fare a meno di occuparsi del bene e del male altrui; ora, molto spesso ciò che è male le appare bene e ciò che è bene le appare male. Credo che nessuno potrà mai liberarsi da tutti questi inconvenienti, se non tenendo nella notte più profonda la memoria nei confronti di tutte le cose.

4. Se mi obietterai che l'uomo potrà benissimo superare tutte queste difficoltà quando gli si presenteranno, ti rispondo che è impossibile che le superi del tutto se dà retta a tali conoscenze. Difatti in queste si insinuano mille imperfezioni e inconvenienti, alcuni dei quali sono così sottili e nascosti da attaccarsi naturalmente all'anima, senza che essa se ne accorga, come la pece si attacca a chi la tocca. Ripeto, dunque, che il miglior modo per vincere tutto in una volta è negare alla memoria ogni conoscenza. Replicherai ancora che l'anima si priva di molti buoni pensieri e considerazioni che le attirerebbero i favori di Dio. A ciò rispondo che la migliore preparazione a tali grazie è la purezza dell'anima, che consiste nel distacco da ogni affetto per le creature, le cose temporali e il ricordo volontario che se ne conserva. Credo che tale affezione non può non attaccarsi fortemente all'anima a causa dell'imperfezione che le sue potenze apportano da sé nelle loro operazioni. Per questo motivo è meglio cercare di ridurre al silenzio tali potenze e metterle a tacere, per consentire a Dio di parlare. Difatti, come ho detto,

se l'anima vuole raggiungere questo stato di unione, deve lasciar perdere le sue operazioni naturali; e vi perviene quando, come dice il profeta, entra con tutte le sue potenze *nel deserto ove Dio parla al suo cuore* (Os 2,14).

5. Mi replicherai che l'anima non conseguirà alcun bene e sarà esposta a molte distrazioni e debolezze, se la memoria non medita sulle cose di Dio e non vi ragiona sopra. Rispondo che se la memoria si ritrae contemporaneamente da tutti i ricordi, è impossibile che sia soggetta ai mali, alle distrazioni, ad altre divagazioni o difetti; infatti queste miserie arrivano sempre in seguito alle stravaganze della memoria, non trovando altro luogo donde poter entrare. Proprio questo accade quando chiudiamo la porta alle considerazioni e ai discorsi sulle cose di lassù e la apriamo a quelle di quaggiù. Ora, invece, noi chiudiamo la porta a tutte le cose che possono essere un ostacolo all'unione, facendo sì che la memoria resti silenziosa e muta e che soltanto l'udito interiore presti in silenzio attenzione a Dio, dicendo con il profeta: *Parla, Signore, ché il tuo servo ti ascolta* (1Sam 3,10). Allo stesso modo lo sposo del Cantico voleva che fosse la sua sposa, quando diceva: *Sorella mia sposa, giardino chiuso, fontana sigillata tu sei* (Ct 4,12), chiusa cioè a tutte le cose che vi potrebbero entrare.

6. L'anima, dunque, resti chiusa, senza preoccupazioni e pene! Colui che entrò a porte chiuse con il suo corpo nel cenacolo dov'erano i suoi discepoli, dando loro la pace (Gv 20,19-20), senza che essi sapessero o pensassero se e come ciò potesse accadere, entrerà spiritualmente anche nell'anima senza che questa se ne renda conto o vi cooperi, limitandosi solo a tenere le porte delle sue potenze – memoria, intelletto e volontà – chiuse a tutte le conoscenze. Egli allora gliele riempirà di *pace*, e farà *scorrere* nell'anima, come dice il profeta, *un fiume di pace* (Is 48,18), per dissipare tutti i timori e i sospetti, i turbamenti e le tenebre che prima le facevano temere di essere o di andare perduta. L'anima non trascuri, dunque, la preghiera e attenda nello spogliamento e nel distacco da ogni cosa, perché il suo bene non tarderà.

CAPITOLO 4

Ove si parla del secondo danno che può venire all'anima da parte del demonio attraverso le conoscenze naturali della memoria.

1. Il secondo danno positivo in cui può incorrere l'anima attraverso le conoscenze della memoria ha per autore il demonio, il quale per la via appunto della memoria s'insinua facilmente in essa. Egli può, infatti, suscitare immagini, conoscenze o ragionamenti e per loro mezzo indurre l'anima alla superbia, all'avarizia, all'ira, all'invidia, ecc.; le può insinuare un odio ingiusto, un amore vano e ingannarla in molti altri modi. Oltre a questo, è solito imprimere e fissare nell'immaginazione le sue suggestioni in maniera tale che il falso sembra vero e il vero falso. Insomma, la maggior parte degli inganni o dei mali che il demonio procura all'anima passa attraverso le conoscenze e considerazioni della memoria. Ma se questa facoltà se ne distacca e le annulla nell'oblio, chiude completamente la porta a tutti i danni del demonio e si libera da tutte le tentazioni. Ciò è un gran bene. Il demonio, infatti, non può nulla nell'anima se non mediante le operazioni delle sue potenze,

soprattutto per mezzo delle conoscenze, perché da queste dipendono quasi tutte le operazioni delle altre potenze. Di conseguenza, se la memoria si distacca da tali conoscenze, il demonio non può far nulla, perché non trova niente a cui appigliarsi e, mancandogli ogni mediazione, non può nulla.

2. Vorrei che le persone spirituali comprendessero bene quanti danni provocano i demoni nelle anime attraverso la memoria, quando si affidano molto ad essa. Quante tristezze, afflizioni e gioie vane ispira loro riguardo ai pensieri su Dio e sulle cose del mondo! Quante impurità egli fa radicare nel loro spirito, distraendole con forza dal vero raccoglimento, che consiste nell'applicare interamente l'anima, con le sue potenze, al solo bene incomprensibile e allontanarla da tutte le cose sensibili, perché non sono questo bene! Anche se da un tale distacco non seguisse un bene così grande com'è quello di porre l'anima in Dio, sarebbe sempre un gran bene tenerla lontana da molte pene, afflizioni e tristezze, oltre che dalle imperfezioni e dai peccati.

CAPITOLO 5

Ove si parla del terzo danno causato all'anima dalle conoscenze naturali particolari delle memoria.

1. Il terzo danno causato all'anima dalle conoscenze naturali della memoria è privativo, perché le può impedire il bene morale e privarla di quello spirituale. Anzitutto, per mostrare come queste conoscenze impediscano nell'anima il bene morale, occorre sapere che esso consiste nel reprimere le passioni e nel frenare gli appetiti disordinati; allora l'anima ne ottiene tranquillità, pace, serenità e virtù morali, tutte cose che costituiscono il bene morale. L'anima non può padroneggiare queste briglie e questo freno se non dimenticando e allontanando da sé tutto ciò che genera le sue affezioni. Tutti i turbamenti le vengono dalle conoscenze suggerite dalla memoria. Difatti, se tutte le cose di questo mondo vengono dimenticate, non c'è nulla che possa turbare la sua pace o eccitare i suoi appetiti, perché, come si dice, "lontano dagli occhi, lontano dal cuore".

2. Di tale verità facciamo esperienza ogni giorno. Difatti vediamo che tutte le volte che l'anima si mette a pensare a qualcosa, rimane più o meno impressionata e agitata secondo la conoscenza che ha di quella cosa: se è dolorosa o spiacevole, ne ricava tristezza oppure odio, ecc.; se gradevole, se ne rallegra e desidera quella cosa, ecc. Da ciò si deduce che il mutamento delle impressioni genera necessariamente turbamento nell'anima. Questa passa dalla gioia alla tristezza, dall'odio all'amore; essa non può mai perseverare nello stesso stato, che è un effetto della tranquillità morale, a meno che non cerchi di dimenticare tutte le cose create. Da ciò risulta chiaramente che tutte le conoscenze sono di grande ostacolo all'anima per il conseguimento del bene delle virtù morali.

3. Che poi la memoria non completamente distaccata sia un ostacolo per il conseguimento del bene spirituale è chiaramente confermato da quanto detto sopra. Difatti l'anima turbata, che non possiede il fondamento del bene morale, non è capace, come tale, di beni spirituali, i quali s'imprimono solo nell'anima

dove regnano l'equilibrio interiore e la pace. Oltre a ciò, se l'anima si attacca e dà importanza alle conoscenze della memoria, poiché può applicarsi a una sola cosa alla volta, nella fattispecie alle conoscenze sensibili di tale facoltà, non potrà occuparsi delle cose incomprensibili, cioè di Dio. Per andare a Dio, come ho sempre detto, l'anima deve procedere piuttosto non comprendendo che comprendendo, deve cambiare ciò che è mutevole e comprensibile con ciò che è immutabile e incomprensibile.

CAPITOLO 6

Ove si parla dei vantaggi che l'anima trova nell'oblio e nel rifiuto di tutti i pensieri e le conoscenze, che le possono venire naturalmente dalla memoria.

1. Da quanto ho detto circa i danni causati all'anima dalle conoscenze della memoria, si possono anche dedurre i vantaggi che, al contrario, le derivano grazie all'oblio e al rifiuto di tali conoscenze, perché, come dicono i filosofi, la conoscenza di un contrario serve a conoscere l'altro contrario. Quanto al primo vantaggio, l'anima gode la tranquillità e la pace dello spirito; non si è più esposti ai turbamenti e alle agitazioni che nascono dai pensieri e dalle conoscenze della memoria; di conseguenza, si possiede la purezza della coscienza e dell'anima, che è un bene superiore. L'anima, inoltre, è profondamente disposta ad acquisire la sapienza umana e quella divina, come pure a praticare le virtù.

2. Quanto al secondo, ci si libera da molte suggestioni, tentazioni e impulsi che il demonio insinua nell'anima per mezzo di pensieri e conoscenze, per farla cadere in molte impurità e peccati, come dice Davide: *Pensano e parlano con malizia* (Sal 72,8). Per questo, messi da parte i pensieri, il demonio non ha più il mezzo naturale per combattere lo spirito.

3. Quanto al terzo, grazie all'oblio e alla rinuncia di tutte le conoscenze, l'anima possiede la disposizione necessaria per essere guidata e istruita dallo Spirito Santo, che, come dice il Saggio, *se ne sta lontano dai discorsi insensati* (Sap 1,5). Tuttavia, anche se l'anima per mezzo di tale oblio e rinuncia non si liberasse che dalle pene e dai turbamenti della memoria, ciò costituirebbe già un grande vantaggio e un bene immenso. Difatti le pene e i turbamenti, che si verificano nell'anima in seguito ad avvenimenti spiacevoli o casi avversi, non giovano a nulla né valgono a cambiarli in meglio; anzi di solito li aggravano, e danneggiano persino l'anima. Per questo Davide afferma: *L'uomo è solo un soffio che si agita* (Sal 38,7). È chiaro, dunque, che è sempre inutile agitarsi, perché l'agitazione non reca alcun profitto. E allora, anche se tutto finisse o crollasse, se tutti gli avvenimenti andassero male e fossero sfavorevoli, è inutile agitarsi perché, lungi dal trovare un rimedio a tali mali, non si farebbe altro che aumentarli. Occorre sopportare tutto con uguale e pacifica tranquillità; tale disposizione non solo procura all'anima molti beni, ma le consente anche di meglio comprendere le avversità, valutarle più serenamente e prendere gli opportuni rimedi.

4. Salomone, che conosceva molto bene questi danni e questi vantaggi, ha detto: *Ho conosciuto che non c'è nulla di meglio per l'uomo che godere e agire bene nella sua*

vita **(Qo 3,12). Con ciò intendeva dire che in tutti gli avvenimenti, per quanto avversi, dobbiamo piuttosto rallegrarci che turbarci, per non perdere un bene superiore a ogni prosperità, cioè la tranquillità dello spirito e la pace dell'anima in tutte le circostanze, sia avverse che favorevoli, affrontandole tutte alla stessa maniera. L'uomo non perderebbe mai questa pace se non solo ponesse in oblio tutte le conoscenze e tenesse lontani i suoi pensieri, ma per quanto possibile evitasse anche di udire, vedere e conversare. La nostra natura, infatti, è talmente labile e fragile che, malgrado le sue buone abitudini, a stento eviterà d'incorrere nei turbamenti e nelle agitazioni dello spirito provenienti dalle conoscenze della memoria. Quando questa facoltà teneva da parte tali conoscenze, godeva di pace e tranquillità. Per questo Geremia ha detto:** ***Ben se ne ricorda e si accascia dentro di me la mia anima*** **(Lam 3,20).**

CAPITOLO 7

Ove si parla del secondo genere di conoscenze della memoria, cioè di quelle immaginarie soprannaturali.

1. Parlando del primo genere di conoscenze, cioè quelle naturali, ho proposto una dottrina che si applica alle conoscenze immaginarie naturali. Ora è opportuno continuare la trattazione anche a proposito di altre rappresentazioni e conoscenze che la memoria conserva in sé e che sono soprannaturali, come le visioni, le rivelazioni, le locuzioni e i sentimenti che ci vengono per via soprannaturale. Quando tali fenomeni si verificano nell'anima, abitualmente lasciano impressa nella memoria o nella fantasia un'immagine, una forma, una figura, una conoscenza, che talvolta è molto viva ed efficace. A tale riguardo occorre evitare che tali fenomeni ingombrino la memoria e le siano di ostacolo per l'unione con Dio nella purezza e nella perfezione della speranza.

2. Voglio dire che, per raggiungere questo bene, l'anima non deve mai concentrarsi in queste conoscenze chiare e distinte, pervenutele per via soprannaturale, al fine di conservarne la forma, la figura o l'immagine. Dobbiamo, del resto, lasciarci sempre guidare dal seguente principio: quanto più l'anima si attacca a qualche conoscenza naturale o soprannaturale chiara e distinta, tanto minore sarà la sua capacità e disposizione a entrare nell'abisso della fede, dove tutto il resto viene assorbito. Infatti, come ho detto, nessuna forma o conoscenza soprannaturale che possa presentarsi alla memoria è Dio; di conseguenza l'anima, per andare a Dio, deve disfarsi di tutte le conoscenze o immagini per unirsi a Dio nella speranza. Ogni possesso, infatti, è contro la speranza, perché, come dice san Paolo, ***ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?*** **(Rm 8,24). Pertanto, quanto più la memoria si spoglia, tanto più cresce nella speranza; di conseguenza, quanto più ha speranza, tanto più si unisce a Dio. Relativamente a Dio, infatti, più l'anima spera in lui, più ottiene; quindi la sua speranza cresce in proporzione della sua rinuncia alle cose. Quando si sarà completamente spogliata, allora potrà godere del possesso di Dio ed essere unita a lui. Ci sono, però, molti che non vogliono privarsi della dolcezza e del piacere che la memoria procura loro attraverso le conoscenze. Per questo motivo non arrivano al sommo possesso e alla piena dolcezza di Dio, perché**

colui che non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere discepolo **di Cristo (Lc 14,33).**

CAPITOLO 8

Ove si enumerano i danni che le conoscenze di cose soprannaturali possono causare all'anima se si ferma a considerarle. Si tratta qui del primo.

1. La persona spirituale, che si ferma a riflettere sulle conoscenze e le immagini impresse nella sua anima per via soprannaturale si espone a cinque danni.

2. Il primo sta nel fatto che spesso essa s'inganna scambiando una cosa per un'altra. Il secondo si verifica quando si trova nell'occasione prossima di cadere in qualche presunzione o forma di vanità. Il terzo proviene dal demonio, al quale la persona spirituale offre molte possibilità d'ingannarla per mezzo delle suddette conoscenze. Il quarto le impedisce l'unione con Dio nella speranza. Il quinto si avvera, il più delle volte, quando concepisce Dio in maniera grossolana.

3. Quanto al primo danno è chiaro che, se la persona spirituale si ferma a riflettere su dette conoscenze e immagini, molto spesso può ingannarsi nei suoi giudizi. Difatti, come nessuno può conoscere perfettamente le cose che passano naturalmente nella sua immaginazione né darne un giudizio completo e sicuro, tanto meno potrà farlo a riguardo delle manifestazioni soprannaturali che superano le capacità umane e che accadono raramente. Così, molto spesso, penserà che queste cose vengano da Dio, mentre invece sono frutto solo della sua fantasia. Altre volte penserà che tali cose vengano da Dio, mentre al contrario vengono dal demonio, o le attribuirà al maligno mentre invece provengono da Dio. Inoltre, molte volte s'imprimerà assai vivamente nella persona spirituale il ricordo del bene e del male altrui o proprio, e di altre conoscenze, che riterrà certe e vere, e invece sono profondamente false; altre, che sono vere, le giudicherà false, anche se questo giudizio mi sembra più sicuro, perché solitamente nasce dall'umiltà.

4. Se poi non s'inganna sulla cosa in sé, può sbagliarsi sulla sua quantità o qualità, pensando che ciò che è poco sia molto e ciò che è molto sia poco. Circa la qualità, considerando ciò che è nella sua immaginazione, penserà a un oggetto determinato, mentre è un altro del tutto diverso, confondendo, come dice Isaia, *le tenebre con la luce e la luce con le tenebre, l'amaro col dolce e il dolce con l'amaro* (Is 5,20). Se poi indovinasse qualche aspetto, sarebbe strano che non si sbagliasse in un altro; e non c'è bisogno che dia volutamente un giudizio, ma basta che voglia accettare dette manifestazioni per subire, almeno passivamente, qualche danno: se non il presente di cui sto parlando, certamente qualcun altro di cui parlerò tra poco.

5. La persona spirituale, quindi, se non vuole cadere nel pericolo d'ingannarsi, eviti d'applicare il suo giudizio per sapere cosa possa essere ciò che prova o sente, quale sia la natura di tale o tal altra visione, conoscenza o sensazione; non desideri saperlo, non vi faccia caso, se non per parlarne al suo padre spirituale, che le insegnerà a liberare la memoria da tutte queste conoscenze. Queste, infatti, in quanto tali, non potranno aiutarla ad amare Dio quanto il più piccolo atto di fede

viva e di speranza, emesso nello spogliamento e nella rinuncia a tutte queste forme di conoscenza.

CAPITOLO 9

Ove si parla del secondo danno, cioè del pericolo di cadere nella stima di sé e nella presunzione.

1. Le conoscenze soprannaturali della memoria, di cui sto parlando, costituiscono anche per le persone spirituali una facile occasione di cadere in qualche forma di presunzione o di vanità, se vi fissano l'attenzione e le tengono in considerazione. Perciò chi non ha alcuno di tali favori, non corre il rischio di cadere in questo vizio, perché non c'è in lui cosa che lo porti alla presunzione; al contrario, chi riceve simili favori è indotto a credersi qualcuno, dal momento che gli vengono accordate comunicazioni soprannaturali. Senza dubbio può attribuirli a Dio, ringraziarlo e ritenersene indegno; tuttavia, ordinariamente, tali favori suscitano nello spirito una qualche segreta soddisfazione e stima di sé, oltre a un apprezzamento a loro riguardo. Senza accorgersi, si cadrà allora nella superbia spirituale.

2. Tali persone possono avere una prova evidente di tutto ciò nella ripugnanza e antipatia che avvertono per coloro che non lodano il loro spirito né stimano i favori che esse ricevono, o ancora, nella pena che provano quando pensano e sentono parlare di altri che hanno le stesse manifestazioni e di più grandi ancora. Tutti questi sentimenti derivano da una segreta stima di sé e dall'orgoglio, in cui forse giacciono sprofondate tali persone, senza saperlo. Pensano che una certa conoscenza della propria miseria basti, pur essendo insieme piene di segreta stima e di presunzione, compiacendosi più dei loro talenti e dei loro beni spirituali che di quelli del prossimo. Assomigliano al fariseo che ringraziava Dio di non essere come gli altri, di avere tale o tal altra virtù, e pieno di presunzione si compiaceva di se stesso (cfr. Lc 18,11-12). Simili persone non si esprimono manifestamente come il fariseo, tuttavia di solito nutrono i suoi stessi sentimenti. Alcune, addirittura, diventano orgogliose al punto di essere peggiori del demonio. Scorgendo in sé alcune conoscenze o sentimenti di devozione o di dolcezza che a loro sembrano venire da Dio, si sentono pienamente soddisfatte. Pensano di essere molto vicine a Dio e ritengono quelli che non hanno tali favori inferiori a loro, perciò li disprezzano come il fariseo disprezzava il pubblicano.

3. Per evitare questo danno deleterio, spregevole agli occhi di Dio, occorre considerare due cose. La prima è che la virtù non consiste nelle conoscenze che vengono da Dio o nei sentimenti che si avvertono nei suoi confronti, per quanto siano elevati, né in cose simili che si possano sperimentare; essa consiste, invece, in ciò che non si sente in sé, cioè in una profonda umiltà, nel disprezzo di sé e di tutte le cose – un disprezzo molto sincero e radicato nell'anima – che permette di essere felici quando gli altri nutrono gli stessi sentimenti nei nostri confronti, poiché non vogliamo contare nulla per loro.

4. La seconda cosa da ricordare è la seguente: tutte le visioni, rivelazioni, sentimenti celestiali e tutto ciò che si vorrà immaginare di più sublime non valgono

quanto il più piccolo atto d'umiltà, che produce gli stessi effetti della carità. Questa non è attaccata ai propri interessi e non li ricerca; pensa male solo di se stessa; si preoccupa non del proprio bene ma di quello altrui (cfr. 1Cor 13,4-7). Per tutti questi motivi è opportuno che le persone spirituali non annettano importanza a queste conoscenze soprannaturali, ma cerchino di dimenticarle per conservare la libertà di spirito.

CAPITOLO 10

Ove si parla del terzo danno causato all'anima dal demonio per mezzo delle conoscenze immaginarie della memoria.

1. Da ciò che ho detto sopra, è facile capire quanto danno può recare all'anima il demonio per mezzo di queste conoscenze soprannaturali. Egli, infatti, non solo può presentare alla memoria e alla fantasia molte conoscenze e immagini ingannevoli che sembrano vere e buone, imprimendole attraverso le sue suggestioni nello spirito e nei sensi con molta efficacia e sicurezza. In tal modo l'anima si persuade che non può essere diversamente da come le viene rappresentato. Poiché il maligno si trasforma in angelo di luce (cfr. 2Cor 11,14), l'anima crede che sia luce. Ma, ancora, il demonio può tentarla in molti altri modi nelle conoscenze che davvero vengono da Dio, portando verso queste, in modo disordinato, gli appetiti e gli affetti sia dello spirito che dei sensi. Se, infatti, l'anima si compiace di queste conoscenze, è molto facile al demonio aumentare in essa questi appetiti e affetti, farla cadere nel vizio della gola spirituale e causarle altri danni.

2. Per riuscirci meglio è solito suggerire e insinuare dei gusti, sapori e piaceri sensibili nelle cose stesse che riguardano Dio. In questo modo l'anima, attratta e abbagliata da questi gusti sensibili, a poco a poco ne resta accecata, vi si attacca molto più che all'amore, o almeno non si dedica ad amare Dio; fa più caso a queste conoscenze che all'abnegazione e allo spogliamento che vi è nella fede, nella speranza e nell'amore di Dio. Il demonio, così, a poco a poco, la inganna e la induce a credere alle sue menzogne con molta facilità. Una volta accecata, l'anima non si accorge più della falsità, e il male non le sembra più male, ecc.; le tenebre le sembrano luce e la luce tenebre. Cade così in mille sciocchezze riguardo a ciò che è naturale, morale, spirituale. Si avvera quanto dice l'adagio: il vino si trasforma in aceto. Tutto questo perché l'anima non ha respinto fin dall'inizio il piacere che provava nelle cose soprannaturali. Tale piacere, agli inizi, era poca cosa e non si rivelava come un male tanto grave; così l'anima non vi faceva molto caso, ma lo lasciava stare, e quello cresceva, come il granello di senapa che divenne un grande albero (Mt 13,31-32). Proprio come si usa dire, un piccolo errore iniziale alla fine diventa grande.

3. Per evitare questo grave danno che causa il demonio, l'anima deve respingere queste conoscenze, perché altrimenti è sicuro che essa se ne lascerà accecare e cadrà nell'inganno. Infatti, indipendentemente dal demonio, i gusti, i diletti e le soavità per loro natura accecano l'anima. Ciò è quanto vuol farci comprendere Davide quando afferma: *Forse nei miei piaceri mi accecheranno le tenebre e avrò la notte come mia luce* (Sal 138,11 Volg.).

CAPITOLO 11

Ove si parla del quarto danno che le conoscenze soprannaturali particolari della memoria possono causare all'anima. Esso consiste nell'impedire l'unione divina.

1. Non c'è molto da dire su questo quarto danno, perché se ne parla continuamente in questo libro III. Abbiamo infatti provato come l'anima, per potersi unire a Dio nella speranza, deve rinunciare a ogni possesso da parte della memoria. Perché la speranza in Dio sia piena, non dev'esserci nulla nella memoria che non sia Dio. Inoltre, ripeto, nessuna forma, figura, immagine o conoscenza, celeste o terrena, naturale o soprannaturale, che possa entrare nella memoria, nessuna è Dio né può essere simile a lui. Ciò è quanto insegna Davide nei seguenti termini: *Fra gli dèi nessuno è come te, Signore* (Sal 85,8). Perciò, se la memoria vuole ritenere qualcuna di tali conoscenze, frappone ostacoli alla sua unione con Dio, prima di tutto perché si crea un impedimento, poi perché più possiede dette conoscenze, minore è la sua speranza.

2. È, dunque, necessario che l'anima rifiuti e dimentichi le immagini e le conoscenze particolari riguardanti le cose soprannaturali per non ostacolare l'unione con Dio, nella perfetta speranza, secondo la memoria.

CAPITOLO 12

Ove si parla del quinto danno causato all'anima dalle forme e conoscenze immaginarie soprannaturali. Esso consiste nell'avere un concetto meschino e improprio di Dio.

1. Il quinto danno che l'anima subisce non è meno grave dei precedenti. Consiste nel voler trattenere nella parte immaginativa della memoria le suddette forme e immagini di cose che le vengono comunicate soprannaturalmente, specialmente se intende assumerle come mezzo per l'unione divina. È molto facile, infatti, concepire la natura e la sublimità di Dio in maniera meno degna e profonda di quanto convenga alla sua inconoscibilità. Sebbene la ragione e il giudizio non dicano espressamente che Dio è simile a qualcuna di quelle immagini, tuttavia la stima che l'anima nutre per esse, se di fatto le stima, fa sì che essa non apprezzi né senta Dio in modo così sublime come insegna la fede, la quale ci rivela un Dio incomparabile e incomprensibile, ecc. Ora, non solo l'anima sottrae a Dio tutta la stima che ripone in ciò che è creato, ma istituisce naturalmente, nel suo intimo, per l'apprezzamento che accorda a tali conoscenze, un certo confronto fra esse e Dio. Simile confronto non le consente di concepire e di stimare Dio in modo così sublime come si dovrebbe. Difatti le creature, sia terrene che celesti, come anche tutte le conoscenze e immagini distinte, naturali e soprannaturali, che possono essere comunicate all'anima, per quanto elevate siano in questa vita, non possono essere messe a confronto con la natura di Dio, perché, come dicono i teologi, Dio non cade sotto alcun genere o specie come le creature. L'anima, in questa vita, non è in grado di ricevere chiaramente e distintamente se non ciò che cade sotto il

genere e la specie. Per questo san Giovanni dice che *Dio nessuno l'ha mai visto* (Gv 1,18). E Isaia afferma che *cuore umano non ha mai saputo come sia Dio* (Is 64,4). Inoltre Dio disse a Mosè che *non poteva vedere il suo volto e rimanere vivo* (Es 33,20). Pertanto colui che ingombra la memoria e le altre potenze dell'anima con ciò che esse possono comprendere, non può stimare né considerare Dio come si deve.

2. Facciamo un paragone molto semplice. È chiaro che quanto più uno tiene gli occhi fissi sui servi del re e bada a loro, tanto meno presta attenzione e attribuisce stima al re. Difatti, anche se non c'è questa intenzione formale ed esplicita nello spirito, la si mostra nei fatti, poiché più attenzione si riserva ai servi, più se ne sottrae al loro signore. Non si ha, dunque un alto concetto del re, perché i servi sembrano essere qualcosa di più del loro signore. Lo stesso accade all'anima nei confronti di Dio quando apprezza le conoscenze suddette. Indubbiamente il paragone è molto imperfetto, perché, ripeto, Dio è un essere completamente diverso dalle sue creature e in confronto a loro è infinitamente superiore. Per questo motivo l'anima deve dimenticarle tutte e non considerarle affatto, onde fissare gli occhi su Dio con una fede e una speranza perfette.

3. Perciò coloro che non solo badano a queste conoscenze immaginarie, ma anche pensano che Dio sia simile a qualcuna di queste, e che per loro tramite essi possono arrivare all'unione divina, si sbagliano di grosso. A poco a poco perderanno la luce della fede, mediante la quale l'intelletto si unisce a Dio, e non raggiungeranno le altezze della speranza, per mezzo della quale la memoria si unisce a Dio, a condizione di essere distaccati da tutte le conoscenze immaginarie.

CAPITOLO 13

Ove si parla dei benefici che l'anima ottiene nell'allontanare da sé le conoscenze immaginarie. Si risponde a un'obiezione e si spiega la differenza che intercorre fra le conoscenze immaginarie naturali e quelle soprannaturali.

1. L'anima trova dei vantaggi nel liberare la memoria dalle conoscenze immaginarie. Ciò è mostrato chiaramente da quanto ho detto a proposito dei cinque danni nei quali incorre l'anima quando pone l'attenzione in tali rappresentazioni, come pure quando vuole conservare in sé l'impressione delle conoscenze naturali. A parte questi, vi sono altri vantaggi, che procurano grande riposo e serenità dello spirito. Senza parlare della pace che l'anima gode naturalmente quando è libera da immagini e rappresentazioni, è libera altresì dalla preoccupazione di sapere se esse siano buone o cattive e come debba comportarsi con le une e con le altre. Inoltre è libera anche dalla fatica e dal dover spendere tempo con i maestri di vita spirituale per discernere se siano buone o cattive, se appartengano a questo o a quel genere; infatti non ha più bisogno di sapere tutto ciò, perché non ha da badarci. Così tutto il tempo e la diligenza che l'anima avrebbe dovuto spendere per rendersi conto di ciò, può impiegarlo in qualche esercizio migliore e più utile, come, ad esempio, indirizzare la volontà verso Dio e perseguire con cura la spoliazione e la povertà sul piano sia dello spirito che dei sensi. Ora, tale spoliazione consiste nel volersi privare

concretamente di ogni consolazione o conoscenza che funga da appoggio interiore o esteriore. Questo si ottiene facilmente quando l'anima vuole e cerca di staccarsi da tutte queste immagini; ne ricaverà un grande vantaggio, come quello di avvicinarsi a Dio, che non ha né immagine né forma né figura; ciò avverrà nella misura in cui si distaccherà da tutte le forme, figure o rappresentazioni immaginarie.

2. Ma forse potrai obiettare: perché molti autori spirituali consigliano alle anime di trarre profitto dalle comunicazioni e dai sentimenti che Dio accorda loro e di desiderare, anzi, di ricevere tali favori per avere qualcosa da offrirgli? Infatti, se lui non ci dà qualcosa, non abbiamo nulla da offrirgli. Invero, san Paolo dice: *Non spegnete lo Spirito* (1Ts 5,19). E lo Sposo dice alla sposa: *Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio* (Ct 8,6). Ora qui vi è già una conoscenza. Secondo l'insegnamento offerto in precedenza, non bisognerebbe ricercare tali conoscenze; al contrario, occorrerebbe respingerle e liberarsene ogni volta che Dio le manda. Ma è chiaro che se Dio le concede, lo fa in vista di un bene, ed esse avranno un buon effetto. Non è giusto gettar via le pietre preziose (cfr. Mt 7,6). Rifiutare i favori di Dio è una sorta di orgoglio, quasi che senza di essi, da noi soli, potessimo fare qualcosa.

3. Per rispondere a questa obiezione occorre ricordare quanto ho detto nei capitoli 16 e 17 del libro II, dove si può trovare una soluzione a questo dubbio. Difatti in quei capitoli ho detto che il bene procurato all'anima dalle conoscenze soprannaturali, quando vengono da Dio, si produce in essa, passivamente, nell'istante stesso in cui tali conoscenze si presentano ai sensi, senza che le potenze facciano qualcosa da parte loro. Non è quindi necessario che la volontà faccia alcunché per accoglierle, perché, come dicevo, se l'anima vuole intervenire con le sue potenze, con la sua cooperazione limitata e naturale, ostacolerà l'azione soprannaturale che Dio in quel momento compie in lei per mezzo di quelle conoscenze, anziché trarre profitto da tale situazione. Poiché quelle conoscenze immaginarie si comunicano passivamente nell'anima, essa deve comportarsi passivamente nei loro confronti, evitando di emettere qualsiasi atto interno o esterno. Ciò significa custodire i sentimenti graditi a Dio, dal momento che in questo modo l'anima non li compromette a causa del suo modo umano di agire. Ciò significa anche non soffocare lo Spirito, perché si segue una linea di condotta voluta da Dio. Lo soffocherebbe se, concedendole Dio passivamente lo Spirito, come accade in queste manifestazioni, l'anima volesse comportarsi attivamente, agendo con l'intelletto o intromettendosi in qualche modo in tali favori. Questo è chiaro. Se l'anima, infatti, vuole agire a forza, la sua azione sarà solo naturale, perché da sé non può fare di più; essa non può elevarsi alle opere soprannaturali, né saprebbe farlo, se Dio stesso non la muove né la eleva. Di conseguenza, se l'anima vuole agire da sé, ostacolerà necessariamente, per quanto dipende da lei, con i suoi atti, l'azione passiva che Dio le va comunicando, cioè il suo Spirito; essa resterà nell'ambito della sua attività, che è limitata e di genere diverso rispetto a quella comunicatale da Dio, visto che quella di Dio è passiva e soprannaturale, mentre quella dell'anima è attiva e naturale. Ecco ciò che vuol dire spegnere lo Spirito.

4. È chiaro, inoltre, che tale modo di agire è di livello minore. Infatti le facoltà dell'anima possono da sole riflettere e agire unicamente su forme, figure e

immagini. Ora, queste sono la scorza e l'accidente che celano la sostanza e lo spirito. Tale sostanza o spirito si unisce alle potenze dell'anima, in questa vera intelligenza e in quest'amore, solo quando cessa l'attività delle potenze, perché lo scopo ultimo di tale operazione per l'anima è quello di arrivare a possedere la sostanza conosciuta e amata di quelle forme. Da ciò deriva che la differenza e il vantaggio esistenti fra lo stato attivo e passivo equivale alla differenza e al vantaggio intercorrente fra ciò che si sta facendo e ciò che è già fatto, oppure fra quanto si vuole conseguire e ciò che abbiamo già raggiunto e ottenuto. Da ciò si può dedurre, inoltre, che se l'anima vuole impiegare attivamente le sue potenze in queste conoscenze soprannaturali, nelle quali, come ho detto, Dio gliene comunica passivamente lo spirito, non farebbe altro che lasciare il già fatto per rifarlo daccapo, non godrebbe del lavoro compiuto e con la sua attività non farebbe che ostacolare il già fatto. Come ho detto, le sue potenze non possono da sole arrivare al bene spirituale che Dio concede all'anima senza il loro concorso. Se l'anima, perciò, facesse affidamento su queste conoscenze immaginarie, soffocherebbe direttamente lo spirito che Dio le infonde per loro tramite; di conseguenza deve evitarle e assumere verso di esse un atteggiamento passivo e negativo. Dio stesso, allora, eleverà l'anima a uno stato che essa non saprebbe né potrebbe raggiungere con le sole sue forze. Per questo motivo il profeta afferma: *Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare, per vedere che cosa mi dirà* (Ab 2,1). È come se dicesse: in piedi veglierò a guardia delle mie potenze e non permetterò loro di fare un passo avanti e di agire; così potrò essere attento a ciò che mi si dirà, cioè ascolterò e gusterò ciò che mi verrà comunicato soprannaturalmente.

5. Quanto alle parole dello Sposo citate sopra, vanno riferite all'amore che egli porta alla sposa. La peculiarità di tale amore è quella di rendere simili i due nella parte migliore d'entrambi. Per questo motivo egli le dice di *metterlo come sigillo sul suo cuore* (Ct 8,6), dove vengono a cadere tutte le frecce d'amore della faretra, cioè le opere e i motivi d'amore. Occorre che tutte le azioni raggiungano questo scopo che è ad esse stabilito e che tutte siano indirizzate allo Sposo. Così l'anima somiglierà allo Sposo per mezzo delle opere e i movimenti d'amore, sino a trasformarsi in lui. Lo Sposo dice, inoltre, allo sposa di *metterlo come sigillo sul suo braccio* (Ct 8,6), che simboleggia l'esercizio dell'amore, ove l'amato si nutre e trova le sue delizie.

6. Pertanto l'anima deve procurare in ogni conoscenza che le viene dall'alto (immaginaria o di altro genere, come visioni, locuzioni, sentimenti o rivelazioni), di non badare alla lettera o alla corteccia, cioè quanto significano, rappresentano o danno a intendere, ma di preoccuparsi soltanto di conservare l'amore divino che tali favori infondono nell'intimo. In altre parole: interessarsi ai sentimenti che producono amore di Dio, non già al gusto, alla soavità o alle immagini. Solo per raggiungere tale scopo l'anima potrà a volte ricordare la tale immagine o conoscenza che le causò amore, così da fornire allo spirito motivi d'amore. Sebbene l'effetto del ricordo non sia così efficace come quando le fu accordato il favore stesso la prima volta, tuttavia il suo ricordo ravviva l'amore ed eleva l'anima a Dio, particolarmente quando si ricordano alcune figure, immagini o sentimenti soprannaturali che di solito s'imprimono profondamente nell'anima, in modo da durare a lungo e a volte da non cancellarsi più. Queste conoscenze che s'imprimono così nell'anima producono, ogni volta che le si richiama, divini effetti

d'amore, di soavità, di luce, ecc., ora più intensi ora meno; del resto, proprio a tale scopo sono stati impressi nell'anima. È un'immensa grazia che Dio concede a colui che beneficia di tali favori, perché ha in sé una fonte di beni.

7. Le rappresentazioni che producono tali effetti sono profondamente impresse nell'anima. Differiscono dalle altre immagini e forme che si conservano nella fantasia, e perciò l'anima non deve ricorrere a questa facoltà per ricordarsi di esse, perché vede che le ha in se stessa, come si scorge l'immagine in uno specchio. Quando un'anima possiede in sé, in maniera formale, tali rappresentazioni, può benissimo ricordarsene per l'effetto d'amore di cui parlavo: il ricordo no le sarà d'ostacolo per l'unione d'amore nella fede, purché non si lasci sedurre da tali rappresentazioni, ma se ne serva e se ne liberi immediatamente per crescere nell'amore. In questo modo le saranno certamente d'aiuto.

8. È difficile distinguere quando queste immagini siano impresse nell'anima e quando nell'immaginazione. Queste ultime, infatti, ordinariamente sono molto frequenti, perché alcune persone hanno abitualmente nell'immaginazione o fantasia visioni immaginarie e sovente se le rappresentano alla stessa maniera. Questo perché hanno un'immaginazione molto viva e, per poco che ci pensino, essa si mette in moto e disegna nella loro fantasia quella visione per via ordinaria; oppure tali visioni possono dipendere dal demonio; oppure ancora vengono da Dio, pur non imprimendosi nell'anima in maniera formale. Tuttavia queste visioni possono essere riconosciute dai loro effetti. Quelle naturali e quelle provenienti dal demonio, anche se ricordate, non producono alcun effetto positivo né un rinnovamento spirituale nell'anima, che si limita a guardarle con freddezza. Quelle buone, invece, quando vengono ricordate, producono un effetto buono simile a quello prodotto nell'anima la prima volta. Quanto alle rappresentazioni formali che s'imprimono nell'anima, producono quasi sempre qualche buon effetto quando vi si pensa.

9. Chi ha fatto esperienza di queste ultime, può facilmente discernere le une dalle altre, perché la netta differenza che intercorre fra loro è molto chiara ai suoi occhi. Dico solo che quelle che s'imprimono formalmente e in maniera durevole nell'anima sono molto rare. Ma, che si tratti di queste o di quelle altre, è bene che l'anima non voglia conoscere nulla se non Dio, oggetto della fede e della speranza. A chi dicesse che potrebbe sembrare superbia rifiutare queste rappresentazioni quando sono buone, rispondo che invece è un atto di umiltà. Difatti è prudente servirsene nel miglior modo possibile, come ho detto, e seguire la via più sicura.

CAPITOLO 14

Ove si parla delle conoscenze spirituali in quanto possono risiedere nella memoria.

1. Le conoscenze spirituali, come ho detto, fanno parte del terzo genere di conoscenze della memoria. Esse, non avendo immagine né forma sensibile, non appartengono al senso corporale della fantasia, come le altre, ma costituiscono l'oggetto del ricordo e della memoria spirituale. Infatti, dopo che qualcuna di esse si è prodotta, l'anima può ricordarla quando vuole. E questo non perché tale

conoscenza abbia lasciato qualche figura o immagine nel senso corporale – il quale, proprio perché corporale, è incapace di ricevere forme spirituali – ma perché l'anima se ne ricorda intellettualmente e spiritualmente attraverso la forma che questa conoscenza le ha lasciato impressa. Anche detta forma è conoscenza o immagine spirituale o formale, che aiuta la memoria a ricordarsene di per sé o per l'effetto da essa prodotto. Per questo motivo classifico tali conoscenze tra quelle della memoria, benché non appartengano a quelle della fantasia.

2. Quali siano queste conoscenze e come l'anima debba comportarsi nei loro riguardi per arrivare all'unione con Dio, è già stato detto sufficientemente nel capitolo 26 del libro II. Ivi le ho considerate come conoscenze dell'intelletto. Rimando a quelle pagine, ove dicevo che queste conoscenze sono di due categorie: alcune increate e altre create. Per quanto riguarda il modo con cui deve comportarsi la memoria nei loro confronti per arrivare all'unione, affermo solo che – come ho appena detto delle conoscenze formali, nel capitolo precedente, di cui fanno parte quelle che riguardano le cose create – l'anima può richiamarle alla memoria quando producono effetti buoni; non si cercherà di ritenerle in sé, a meno che non si tratti di ravvivare l'amore e la conoscenza di Dio. Ma se il loro ricordo non genera un effetto positivo, l'anima non le richiami mai alla memoria. Quanto alle conoscenze che riguardano le cose increate, dico che l'anima deve cercare di ricordarsene tutte le volte che può, perché le faranno un gran bene. Queste, infatti, come dicevo prima, sono tocchi e sentimenti di unione con Dio, meta verso cui incamminiamo l'anima. Ora, la memoria non le ricorda con l'aiuto di forme, immagini o figure impresse nell'anima, perché quei tocchi e sentimenti d'unione con il Signore ne sono privi, ma con l'aiuto degli effetti di luce, di delizie, di rinnovamento spirituale che si verificano nell'anima e che si rinnovano, in parte, ogni volta che essa se ne ricorda.

CAPITOLO 15

Ove si espone in modo generale come la persona spirituale deve comportarsi nei confronti della memoria.

1. Per concludere ora questa trattazione della memoria, sarà bene esporre in sintesi al devoto lettore il modo che generalmente deve seguire per unirsi a Dio secondo questa potenza. Sebbene esso risulti già chiaro da quanto ho detto finora, tuttavia potrà essere più facilmente compreso se lo riassumo qui. Anzitutto bisogna ricordare che lo scopo prefisso è sempre quello di mostrare che la memoria deve unirsi a Dio per mezzo della speranza; ma non speriamo se non ciò che non possediamo ancora. Ora, quante meno cose l'anima possiede, tanta maggiore attitudine e capacità ha di sperare ciò che desidera, quindi ha più speranza. Al contrario, quante più cose possiede, tanta minore attitudine e capacità ha di sperare, quindi ha meno speranza. Perciò, quanto più l'anima spoglierà la memoria di tutte le immagini o cose create che si possano ricordare e che non sono Dio, tanto più fisserà la memoria in Dio e, di conseguenza, sarà più libera per poterla riempire dei beni divini. Ciò che l'anima deve fare per vivere in assoluta e pura speranza in Dio, è che ogni volta che le si presentano delle conoscenze, forme e immagini particolari, non deve fermarsi ad esse, ma volgersi immediatamente a

Dio con uno slancio pieno d'amore. Completamente distaccata da tutte queste conoscenze, non vi penserà più e neppure se ne occuperà, se non nella misura necessaria per comprendere i suoi doveri e, se sono tali, per adempierli; ma, anche in questo caso, senza porvi attaccamento né compiacenza, perché non lascino impresso nell'anima qualche effetto. L'uomo, quindi, non deve cessare di pensare e ricordare ciò che deve fare e sapere; e se non vi sarà attaccamento alcuno, non subirà danni. Per conseguire questo spogliamento potranno essere utili i versi del "Monte" che si leggono nel capitolo 13 del libro I.

2. Ad ogni modo tengo a sottolineare che qui non ho nessuna voglia o intenzione di confondere la nostra dottrina con quella di uomini perversi che, accecati dalla superbia e dall'invidia satanica, hanno cercato di togliere dagli sguardi dei fedeli il santo e necessario uso e l'augusta venerazione delle immagini di Dio e dei santi. La nostra dottrina è molto diversa dalla loro. Noi non diciamo che non ci debbano essere immagini e che non siano venerate, come dicono quelli, ma spieghiamo la differenza che c'è tra queste immagini e Dio e come servirsi delle immagini senza farsi impedire dall'accedere alla realtà viva da esse rappresentata, così da non attaccarsi ad esse più di quanto basti per passare al piano spirituale. Infatti, se è vero che il mezzo è buono e necessario per arrivare al fine, come lo sono le immagini che ci ricordano Dio e i santi, è altrettanto vero che, quando ci fermiamo al mezzo più del necessario, esso diventa un ostacolo, come lo sarebbe qualsiasi altra cosa. Per questo mi occupo qui delle immagini e delle visioni soprannaturali, circa le quali si verificano numerosi errori e pericoli. Ma nel ricordo, nel culto e nella venerazione delle immagini, che conformemente alla nostra natura ci propone la Chiesa cattolica, non si nasconde alcun inganno o pericolo, perché in esse si ricerca solo ciò che rappresentano. E il loro ricordo non mancherà di giovare all'anima, perché le ricerca solo per amore a ciò che rappresentano: essa se ne serve a questo scopo. Per tale motivo esse l'aiuteranno certamente nell'unione con Dio, a condizione che si consenta all'anima di elevarsi, quando Dio le concede la grazia, dall'immagine al Dio vivo, dimenticando ogni cosa creata e tutto ciò che ne deriva.

CAPITOLO 16

Ove si comincia a parlare della notte oscura della volontà. Si dà la divisione degli affetti della volontà.

1. Non basta purificare l'intelletto perché si fondi nella virtù della fede, né la memoria perché si stabilisca nella speranza, ma occorre purificare anche la volontà in rapporto alla terza virtù teologale, cioè la carità. Grazie a questa virtù le opere della fede sono vive e hanno grande valore, mentre, se essa manca, non valgono nulla, proprio come dice san Giacomo: *La fede senza le opere è morta* (Gc 2,20). Ora, dovendo parlare della notte o purificazione attiva della volontà, per investirla e informarla della virtù della carità di Dio, non trovo testo migliore di Deuteronomio 6,5, dove Mosè afferma: *Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze*. Qui è contenuto tutto ciò che la persona spirituale deve compiere e che io desidero insegnarle perché arrivi veramente a unire la sua volontà a Dio per mezzo della carità. Difatti qui si comanda all'uomo

di dirigere verso Dio tutte le potenze, gli appetiti, le opere e gli affetti della sua anima, in modo che tutte le attitudini e le forze della persona servano unicamente a questo scopo, come dice Davide: *Fortitudinem meam ad te custodiam: Riporrò in te la mia forza* (Sal 58,10 Volg.).

2. La forza dell'anima sta nelle sue potenze, passioni e appetiti, cose tutte governate dalla volontà. Ora, quando la volontà indirizza queste potenze, passioni e appetiti verso Dio, e li distoglie da tutto ciò che non è lui, allora conserva la forza dell'anima per Dio, quindi giunge ad amarlo con tutte le forze. Perché l'anima possa fare questo, parlerò adesso della purificazione della volontà da tutte le sue affezioni disordinate, da cui nascono gli appetiti, gli affetti e le operazioni sregolate, da cui deriva altresì che essa non conservi tutte le sue forze per il Signore. Queste affezioni o passioni sono quattro: gioia, speranza, dolore, timore. Quando tali passioni sono rivolte a Dio attraverso un esercizio assennato, in modo che l'anima non gioisca se non di ciò che è onore e gloria di Dio, non speri in altro che in Dio, non si dolga se non di ciò che lo ferisce, né tema se non Dio solo, è chiaro che dispone e conserva tutte le sue forze e le sue capacità per Dio. Al contrario, quanto più l'anima gode di cose diverse da Dio, tanto meno fortemente riporrà la sua gioia in Dio; quanto più porrà fiducia in qualche cosa creata, tanto meno confiderà in Dio. E così per le altre passioni.

3. Per spiegare meglio questa dottrina, come al solito tratterò in modo particolareggiato di ciascuna di queste quattro passioni e degli appetiti della volontà. Difatti tutto il lavoro necessario per giungere all'unione con Dio consiste nel purificare la volontà dai suoi affetti e appetiti, in modo che da umana e grossolana diventi volontà divina, cioè identificata con quella di Dio.

4. Quanto più queste quattro passioni dominano nell'anima e le fanno guerra, tanto meno la volontà si radica in Dio e tanto più dipende dalle creature. Allora essa con estrema facilità gioisce di cose che non dovrebbero suscitare gioia, spera in ciò che non le procura alcun vantaggio, soffre per cose di cui dovrebbe forse gioire e teme quando non c'è nulla da temere.

5. Quando queste passioni non sono tenute a freno, generano nell'anima tutti i vizi e le imperfezioni, mentre quando sono ben dirette e governate generano in essa tutte le virtù. Occorre sapere che quando una di esse è ben diretta e regolata dalla ragione, anche le altre seguono la stessa sorte, perché queste quattro passioni sono talmente unite e accordate fra loro che, dove attualmente va una, vanno virtualmente anche le altre; se una si concentra in un'attività, anche le altre fanno altrettanto. Se, infatti, la volontà gioisce per qualcosa, nella stessa misura la spera e virtualmente sperimenta per essa dolore e timore; ma a mano a mano che perde il gusto per una cosa, si attenua anche il timore e il dolore nei suoi riguardi e diminuisce la speranza. La volontà, insieme a queste quattro passioni, è simbolizzata dai quattro animali che Ezechiele (1,8-9) vide congiunti in un solo corpo. Avevano quattro facce e le ali dell'uno erano unite a quelle dell'altro, ciascuno andava nella direzione della propria faccia e quando andavano avanti non si volgevano indietro. Allo stesso modo le ali di ciascuna di queste passioni sono unite a quelle delle altre, così che, laddove una di esse di fatto volge la faccia, cioè la sua attività, in pratica anche le alte necessariamente la seguono; quando

una di esse si spegne, si spengono anche le altre, e se si accende una, si accendono tutte. Dove tende la tua speranza, là tendono anche la tua gioia, il tuo timore e il tuo dolore; se essa si distoglie da un oggetto, anche le altre si distolgono. La stessa cosa si può dire delle altre passioni.

6. Voglio ricordarti, persona devota, che laddove si dirigerà una di queste passioni, ivi sarà coinvolta tutta l'anima, la volontà e le altre potenze, e diverranno sue schiave. Le rimanenti tre passioni si accenderanno in essa per tormentare l'anima con i loro vincoli, non lasciandola volare verso la libertà e il riposo della dolce contemplazione e dell'unione. Per questo motivo Boezio ti ricorda che, *se vuoi conoscere la verità in tutta la sua chiarezza, devi allontanare da te la gioia, la speranza, il dolore e il timore*. Finché regnano queste passioni nel tuo cuore, non gli consentiranno tranquillità né pace, indispensabili per accogliere, sia naturalmente che soprannaturalmente, la sapienza.

CAPITOLO 17

***Ove si comincia a parlare della prima affezione della volontà. Si dice che cosa sia la gioia e si fa una distinzione degli oggetti di cui la volontà può compiacersi*.**

1. La prima delle passioni dell'anima e delle affezioni della volontà è la gioia. Per quanto mi sono proposto di dire, essa non è altro che una contentezza della volontà accompagnata dalla stima per un oggetto che si ritiene conveniente, perché la volontà prova gioia solo quanto stima una cosa e ne trae soddisfazione. Mi riferisco qui alla gioia attiva, che si verifica quando l'anima avverte distintamente e chiaramente l'oggetto di cui gode ed è libera di accettarlo o rifiutarlo. C'è, infatti, un'altra gioia passiva, che la volontà può provare godendo senza comprenderne in modo chiaro e distinto la causa, talvolta la comprende, ma non dipende da essa il provarla o meno. Di questa parlerò più avanti. Ora tratterò della gioia in quanto attiva e volontaria, che ha per oggetto cose distinte e chiare.

2. La gioia può nascere da sei generi di oggetti o beni: possono essere temporali, naturali, sensibili, morali, soprannaturali, spirituali. Ne parlerò in ordine, indirizzando la volontà secondo la ragione, affinché non trovi in tali oggetti un ostacolo che le impedisca di concentrare la forza della sua gioia in Dio. A tale scopo è opportuno ricordare un principio che sarà come un punto fisso al quale ci si dovrà sempre riferire. È necessario tener presente questo principio, perché è la luce che ci deve guidare a comprendere questa dottrina e orientare in mezzo a tutti questi beni, onde riporre la gioia in Dio solo. Tale principio è il seguente: la volontà deve godere solo di ciò che riguarda la gloria e l'onore di Dio; ora, il più grande onore che possiamo rendere a Dio è quello di servirlo secondo la perfezione evangelica. Tutto ciò che esula da questo principio non ha alcun valore né utilità per l'uomo.

CAPITOLO 18

***Ove si tratta della gioia derivante dai beni temporali. Si dice come indirizzarla a Dio*.**

1. Il primo genere di beni che ho elencato è quello dei beni temporali. Con questo termine intendo ricchezze, condizioni sociali, cariche e altri titoli, figli, parenti, matrimoni, ecc., cose tutte di cui la volontà può rallegrarsi. Ma è evidente quanto sia vana la gioia degli uomini per le ricchezze, i titoli, la condizione sociale e altre cose del genere! Se, infatti, bastasse essere più ricchi per servire meglio Dio, ci sarebbe motivo di godere delle ricchezze. Queste, al contrario, sono motivo per offenderlo, come ci ricorda il Saggio quando dice: *Se hai troppo, non sarai esente da colpa* (Sir 11,10). Indubbiamente i beni temporali, in quanto tali, non portano al peccato; tuttavia il cuore umano, per la sua debolezza, si attacca ad essi e manca ai suoi doveri verso Dio, il che è peccato, perché è peccato venir meno nei riguardi di Dio. Per questo motivo il Saggio dice: *Non sarai esente da colpa*. Questo è anche il motivo per cui il Signore nel vangelo chiama *spine* le ricchezze (cfr. Mt 13,22; Lc 8,14), onde far capire che colui che vi è attaccato con la volontà rimarrà ferito da qualche peccato. Quell'esclamazione evangelica, poi, riportata da san Luca, ci mette paura, poiché afferma: *Quanto è difficile per coloro che possiedono ricchezze entrare nel regno di Dio!* (Lc 18,24), cioè per coloro che godono di esse. Questo testo ci fa capire chiaramente che l'uomo non deve riporre la sua gioia nelle ricchezze, perché si espone a un grave pericolo. Per allontanarci da tale rischio Davide esorta: *Alla ricchezza, anche se abbonda, non attaccate il cuore* (Sal 61,11).

2. Non voglio addurre altre testimonianze per una questione così chiara, perché non finirei mai di citare la Scrittura e di elencare tutti i mali che Salomone nell'Ecclesiaste attribuisce alle ricchezze. Questo re, che aveva posseduto molte ricchezze e ne conosceva bene la natura, diceva che *tutte le cose che esistono sotto il sole* (Qo 1,14) *sono vanità immensa* (1,2); *afflizione dello spirito* (1,14; 2,17), *vanità e occupazione senza senso* (2,26); *chi ama il denaro non si sazia mai* (5,9); *le ricchezze custodite dal padrone sono a suo danno* (5,12). Anche nel vangelo si legge di colui che si rallegrava per avere accumulato beni che gli sarebbero bastati per molti anni; ma gli fu detto dal cielo: *Stolto, questa notte stessa sarà richiesto alla tua anima il rendiconto. E quello che hai preparato, di chi sarà?* (Lc 12,20). Infine anche Davide c'insegna la stessa cosa quando afferma: *Se vedi un uomo arricchirsi, non temere: quando muore, con sé non porta nulla* (Sal 48,17-18). Da tutto ciò si deduce che dovremmo piuttosto rammaricarci di avere ricchezze!

3. Ne segue che l'uomo non deve gioire delle ricchezze che possiede, né di quelle che possiede suo fratello, a meno che non le usino per servire Dio. Ci si può rallegrare delle ricchezze quando vengono spese e usate per il servizio di Dio; altrimenti non se ne trarrà alcun vantaggio. Lo stesso si deve dire degli altri beni e titoli, condizioni sociali, cariche, ecc. È una vanità gioirne, se per mezzo di essi non si serve meglio Dio e se non offrono una strada più sicura per la vita eterna. Poiché è impossibile sapere chiaramente se è così e se con essi si serve meglio il Signore, ecc., sarebbe stolto rallegrarsi decisamente di questi beni, perché una tale gioia non può essere ragionevole, come dice il Signore: *Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima?* (Mt 16,26). Non c'è, dunque, motivo di rallegrarsi se con tale gioia non si serve meglio il Signore.

4. Non c'è motivo di rallegrarsi neanche per avere dei figli, perché sono molti o ricchi o dotati di doni e di grazie naturali o di beni di fortuna; è concesso rallegrarsene soltanto se servono Dio. Ad Assalonne, figlio di Davide, non

giovarono a nulla la bellezza, le ricchezze, la sua illustre origine, perché egli non servì Dio (2Sam 14,25); vano fu, dunque, per lui rallegrarsi di questi beni. Da quanto detto deriva che è inutile desiderare avere figli, come fanno alcuni che muovono e sconvolgono il mondo per averne. Non sanno, infatti, se questi figli saranno buoni e serviranno Dio, se la gioia che si aspettano da loro non si cambierà invece in dolore, se il riposo e la consolazione in travagli e preoccupazioni, se l'onore in disonore e se tali figli non saranno occasione di maggiore offesa a Dio, come accade spesso. Di costoro Cristo dice che percorrono mari e monti per arricchirli e farne figli di perdizione, due volte più cattivi di quanto siano stati loro (cfr. Mt 23,15).

5. Allora, quando tutto arride all'uomo e tutto gli va bene, deve temere anziché rallegrarsi, perché in questa situazione si moltiplicano le occasioni e i pericoli di dimenticare Dio e dunque di offenderlo. Per questo Salomone, che era molto guardingo, scrive nell'Ecclesiaste: *Del riso ho detto: "Follia!", e della gioia: "A che serve?"* (Qo 2,2). È come se dicesse: quanto più le cose andavano bene, tanto più ritenni inganno ed errore rallegrarmene. Difatti è certamente un errore e una stoltezza grande da parte dell'uomo rallegrarsi di ciò che gli si presenta come favorevole e piacevole, senza sapere se di lì ricaverà qualche bene eterno. Dice il Saggio: *Il cuore degli stolti è rivolto alla casa in festa e il cuore dei saggi alla casa in lutto* (Qo 7,4). La gioia, infatti, acceca il cuore e non gli permette di riflettere e ponderare le cose, mentre la tristezza fa aprire gli occhi e discernere se le cose procureranno una perdita o un guadagno. Ne consegue, dice ancora il Saggio, che *è preferibile la mestizia al riso* (Qo 7,3); pertanto *è meglio andare in una casa in pianto che andare in una casa in festa, perché quella è la fine di ogni uomo* (Qo 7,2).

6. Sarà quindi anche vanità per gli sposi rallegrarsi, se non sanno chiaramente di servire meglio Dio nel matrimonio. Essi, al contrario, dovrebbero provare confusione, perché il matrimonio, come dice san Paolo, fa sì che il cuore, diviso dall'amore che i coniugi nutrono l'uno per l'altro, non sia unicamente per Dio. Per questo dice: *Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla*. Nel caso che l'abbia già, conviene comportarsi *come se non l'avessi* (1Cor 7,27). Questo, insieme a quanto abbiamo detto dei beni temporali, ce lo insegna con le seguenti parole: *Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; coloro che piangono come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano come se non possedessero; quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno* (1Cor 7,29-31). Non dobbiamo, quindi, riporre la gioia se non in ciò che riguarda la gloria di Dio, perché il resto è vanità e non giova a nulla, perché la gioia che non è secondo Dio non può essere utile all'anima.

CAPITOLO 19

Ove si parla dei danno che può subire l'anima quando ripone la sua gioia nei beni temporali.

1. Se dovessimo parlare di tutti i danni che insidiano l'anima che ripone l'affetto della volontà nei beni temporali, non ci basterebbero l'inchiostro né la carta né il

tempo. Da un male di poco conto, infatti, possono derivare danni gravi e distruzione di beni più grandi, allo stesso modo che da una scintilla di fuoco, se non viene spenta, possono scoppiare grandi incendi, capaci d'incenerire il mondo. Tutti questi danni hanno la loro radice e origine in un danno privativo principale che proviene da questo attaccamento ai beni temporali, ed è quello di allontanarci da Dio. Tutti i beni ci arrivano quando l'anima si avvicina a Dio attraverso l'affetto della volontà; al contrario, quando si allontana da lui per l'attaccamento alle creature, si manifestano tutti i danni e i mali in proporzione alla gioia e all'affetto con cui si attacca alle creature: questo è allontanarsi da Dio. Di conseguenza si può comprendere che, a seconda che ci si allontani più o meno da Dio, i danni saranno più o meno considerevoli in estensione o intensità e, spesso, sotto entrambi gli aspetti.

2. Questo danno privativo, da cui – dicevo – nascono tutti gli altri danni privativi e positivi, racchiude quattro gradi, uno peggiore dell'altro. Quando l'anima è arrivata al quarto grado, ha raggiunto tutti i mali e i danni che si possano enumerare nel presente caso. Questi quattro gradi vengono elencati molto bene da Mosè nel Deuteronomio, con le parole: *Si è ingrassato l'amato e ha fatto lunghi passi indietro – sì, ti sei ingrassato, impinguato, rimpinzato –, ha respinto il Dio che lo aveva fatto e si è allontanato da Dio, sua salvezza* (Dt 32,15 Volg.).

3. L'*ingrassamento dell'anima*, che in precedenza era amata da Dio, significa che si è immersa nel piacere delle creature. Da ciò deriva il primo grado di questo danno, che consiste nel tornare indietro; è un appesantimento dello spirito nei confronti di Dio, per cui non riesce a vedere i beni spirituali, come la nebbia che oscura l'aria impedendole di essere illuminata per bene dalla luce del sole. Quando la persona spirituale ripone la sua gioia in qualche creatura e lascia spazio ai suoi appetiti verso cose futili, perde luminosità nei confronti di Dio e offusca la semplicità della sua intelligenza e del suo giudizio. È precisamente quanto insegna lo Spirito di Dio nel libro della Sapienza, laddove afferma: *Il fascino del vizio deturpa anche il bene e il turbine della passione travolge una mente semplice* (Sap 4,12). Con queste parole lo Spirito Santo ci fa capire che, anche se non vi fosse alcuna cattiva intenzione nell'intelletto, basterebbero la concupiscenza e la soddisfazione per queste cose a provocare nell'anima il primo danno. Esso consiste nell'annebbiamento dello spirito e in una sorta di oscurità che impedisce il giudizio dal ben comprendere la verità e dal valutare le cose così come sono.

4. Non bastano la santità e il buon giudizio dell'uomo per non cadere in questo danno, se si dà via libera alla concupiscenza e al piacere nei beni temporali. Per questo motivo, Dio ci mette in guardia per mezzo di Mosè, dicendo: *Non accetterai doni, perché il dono acceca chi ha gli occhi aperti* (Es 23,8). Tale raccomandazione era diretta soprattutto a coloro che dovevano fungere da giudici, perché dovevano avere lo spirito retto e vigile; ma essi non l'avrebbero avuto se fossero stati avidi di doni. Per lo stesso motivo Dio ordinò a Mosè di nominare giudici coloro che aborrivano l'avarizia, perché il loro giudizio non fosse deviato dall'attrazione delle ricchezze (Es 18,21-22). Pertanto è detto che non solo non devono desiderare le ricchezze, ma anche devono aborrirle. Difatti, per potersi difendere perfettamente dall'amore per un oggetto, bisogna nutrirne avversione, perché un contrario si combatte con il suo contrario. Questo è il motivo per cui il profeta Samuele fu

sempre un giudice retto e illuminato, perché, come afferma egli stesso, non accettò mai alcun regalo (1Sam 12,3).

5. Il secondo grado di questo danno privativo deriva dal primo: viene espresso nel seguito del testo già citato: *Ti sei ingrassato, impinguato, rimpinzato* (Dt 32,15). Questo secondo grado consiste nella dilatazione della volontà che si concede ormai più libertà nei confronti dei beni temporali. Si verifica quando l'anima non si preoccupa più tanto della pena e della ripugnanza che le davano la gioia e la compiacenza per i beni creati. Le capita questo perché ha dato via libera alla gioia; tale brama ha ingrassato l'anima, come dice il testo citato, e la pinguedine della gioia e dell'appetito l'ha portata a dilatare sempre più la volontà verso le creature. Ciò comporta gravi danni, perché questo secondo grado allontana l'anima dalle cose di Dio e dalle pratiche di pietà. Essa non vi prova più gusto; nutre affetto per altre cose; si lascia andare a molte imperfezioni, inezie, gioie frivole e vane soddisfazioni.

6. Questo secondo grado distoglie completamente l'anima dai suoi abituali esercizi di pietà, perché tutta la sua attenzione e la sua brama si rivolgono ai beni di questo mondo. Coloro che sono giunti a questo secondo grado, hanno il giudizio e l'intelletto ottenebrati di fronte alla conoscenza della verità e della giustizia, parimenti a quelli che si trovano nel primo grado; ma in più presentano molta rilassatezza, tiepidezza e indifferenza nel conoscere e compiere i loro doveri. Di costoro dice Isaia: *Tutti sono bramosi di regali, ricercano mance, non rendono giustizia all'orfano e la causa della vedova non giunge fino a loro* (Is 1,23). Questo non avviene senza loro colpa, soprattutto quando sono obbligati a farlo in forza del loro ufficio. Difatti quelli che si trovano in questo secondo grado non sono privi di malizia, come invece quelli del primo grado. Così si allontanano sempre più dalla giustizia e dalle virtù, perché investono la loro volontà soprattutto nell'attaccamento alle creature. Pertanto la caratteristica di coloro che si trovano in questo secondo grado consiste in una grande tiepidezza per gli esercizi spirituali, che adempiono male: li compiono solo per formalità, per forza o per abitudine, non per amore.

7. Il terzo grado di questo danno privativo consiste nel respingere completamente Dio: l'anima non si preoccupa di osservare la sua legge, pur di non perdere i beni di questo mondo. Così, trascinata dalla cupidigia, essa si lascia cadere in peccati mortali. Questo terzo grado è evidenziato dal seguito della citazione riportata sopra: *Ha respinto Dio che lo aveva fatto* (Dt 32,15). In questo terzo grado si trovano tutti coloro che hanno impegnato le potenze dell'anima nelle cose del mondo, nelle ricchezze e negli onori, tanto da non preoccuparsi minimamente di praticare la legge di Dio. Vivono in totale oblio e noncuranza per ciò che riguarda la loro salvezza, mentre sono attivi e abili al massimo nelle cose del mondo. Per questo Cristo nel vangelo li chiama figli di questo secolo e dice che costoro, nei loro interessi, *verso i loro pari sono più scaltri dei figli della luce* (Lc 16,8). Così, dunque, essi non sono nulla per quanto riguarda Dio, mentre sono tutto per le cose del mondo. In senso stretto, questi sono gli avari, la cui cupidigia e soddisfazione per le cose create hanno assunto un'estensione e un attaccamento tali da non sentirsi mai sazi. Anzi la loro fame e sete crescono tanto più intensamente quanto più essi sono lontani dalla sorgente che potrebbe soddisfarli, cioè Dio. Di loro il Signore dice per

bocca di Geremia: *Essi hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate, che non tengono acqua* (Ger 2,13). L'avaro, infatti, non trova di che saziare la sua sete nelle creature, ma, al contrario, di che accrescerla. Questi sono quanti cadono in mille forme di peccati per amore dei beni temporali e innumerevoli sono i danni che subiscono. Davide così si è espresso a loro riguardo: *Transierunt in affectum cordis: Si sono abbandonati alle passioni del cuore* (Sal 72,7).

8. Il quarto grado di questo danno privativo è evidenziato nell'ultima parte della nostra citazione, ove si dice: *Si è allontanato da Dio, sua salvezza* (Dt 32,15). È una conseguenza del terzo grado appena illustrato. Quando, infatti, l'avaro, a causa dei beni temporali, non prende a cuore la legge di Dio, si allontana decisamente dal Signore, con la memoria, l'intelligenza e la volontà; lo dimentica come se non fosse il suo Dio, perché ha scelto come dio il denaro e i beni temporali, proprio come afferma san Paolo: *L'avarizia è idolatria* (Col 3,5). In questo quarto grado, infatti, si arriva fino a dimenticare Dio; l'uomo, che dovrebbe fissare il proprio cuore in Dio, lo mette nel denaro, come se non avesse altro dio.

9. Nel quarto grado si trovano coloro che non esitano a ordinare le cose divine e soprannaturali in funzione di quelle temporali come a loro dio, mentre invece dovrebbero ordinare le cose temporali a Dio, se, come esige la ragione, lo riconoscessero come tale. A questo novero appartiene l'iniqui Balaam che vendette la grazia di profeta concessagli da Dio (Nm 22,7). In questo modo agì anche Simon Mago, che riteneva stimabile in denaro la grazia di Dio: voleva, infatti, comprarla (At 8,18-19). Con tale azione mostrava che ai suoi occhi il denaro valeva di più, poiché pensava di trovare qualcuno che avrebbe stimato maggiormente i suoi quattrini, in cambio dei quali gli avrebbe dato la grazia. Anche ai nostri giorni vi sono numerose persone che appartengono a questo quarto grado. La loro ragione viene, dalla cupidigia, ottenebrata nei riguardi dei beni spirituali. Servono al denaro e non al Signore; antepongono il valore dei soldi a quello del premio divino; in molti modi fanno del denaro il loro dio e fine primario, anteponendolo al fine ultimo che è Dio.

10. A quest'ultimo grado appartengono, altresì, tutti quegli sventurati che sono dominati dai beni temporali e li considerano come loro dio al punto di non esitare a sacrificare la vita per essi. Quando, infatti, vedono che la loro divinità temporale viene a mancare, si disperano e si danno la morte per motivi miserabili. In tal maniera mostrano la triste ricompensa che si riceve da una simile divinità: poiché da questa non c'è nulla da sperare, ne ricavano solo disperazione e morte. Quanto, poi, a coloro che tale divinità non spinge fino al danno estremo della morte, essa li fa tuttavia vivere nelle sofferenze della preoccupazione e in mille altre miserie; non lascia entrare la gioia nel loro cuore e non permette che qualche bene risplenda ai loro occhi sulla terra. Li costringe a pagare continuamente il tributo del loro cuore al denaro, ragion per cui soffrono per esso, e con esso si avvicinano all'ultima disgrazia, che sarà la loro giusta perdizione, secondo quanto avverte il Saggio: *Le ricchezze sono custodite dal padrone a proprio danno* (Qo 5,12).

11. A questo quarto grado appartengono, inoltre, coloro di cui san Paolo dice che Dio *tradidit illos in reprobum sensum: li abbandonò in balia di una mente insipiente*

(Rm 1,28). Ecco fino a quali danni può giungere l'uomo che ripone la sua gioia nei beni temporali come se fossero il fine ultimo. Anche quelli meno danneggiati da tale gioia sono da compiangere molto perché, come ho detto, essa costringe l'anima a tornare molto indietro nelle vie di Dio. Pertanto, come dice Davide: *Se vedi un uomo arricchirsi, non temere*, cioè non provare invidia pensando che ne tragga profitto, perché *quando muore con sé non porta nulla né scende con lui la sua gloria* (Sal 48,17-18).

CAPITOLO 20

Ove si parla dei vantaggi che si procura l'anima rinunciando alla gioia dei beni temporali.

1. La persona spirituale deve fare molta attenzione per non cominciare ad attaccare il cuore o a cercare la gioia nelle cose di questo mondo. Deve temere che simile attaccamento, tenue all'inizio, diventi rilevante e assuma a poco a poco grandi proporzioni, finendo per causare danni notevoli, allo stesso modo che una scintilla è capace di bruciare una montagna e anche il mondo intero. Non si deve fidare mai di un sia pur tenue attaccamento, se non lo tronca subito, pensando di poter fare ciò in seguito. Se, infatti, non ha il coraggio di troncarlo all'inizio quando è ancora tenue, come pensa di poterlo estirpare quando avrà radici molto più profonde? Tanto più che il Signore nel vangelo afferma che *chi è fedele nel poco, è fedele anche nel molto* (Lc 16,10). Difatti colui che evita le piccole mancanze non cadrà nelle più gravi; del resto, già l'attaccamento alle piccole cose reca un grave danno, perché la cinta, la fortezza del cuore è già forzata, proprio come dice il proverbio: "Chi ben comincia è a metà dell'opera". Anche Davide ci ammonisce in questo modo: *Alla ricchezza, anche se abbonda, non attaccate il cuore* (Sal 61,11).

2. L'uomo dovrebbe liberare completamente il cuore da tutti i piaceri che danno questi beni, se non per il suo Dio e in vista della perfezione cristiana, almeno per i vantaggi temporali che ne derivano, senza parlare di quelli spirituali. Infatti non solo si libera dai terribili danni che abbiamo descritto nel capitolo precedente, ma, rinunciando al piacere dei beni temporali, acquista anche la virtù della liberalità, che è un attributo molto evidente di Dio, niente affatto compatibile con la cupidigia. Oltre a ciò, acquista libertà di spirito, chiarezza di mente, calma, tranquillità e fiducia che si rimette subitamente a Dio, al quale rende con la sua volontà un vero culto e ossequio. Del resto, più si distacca dalle creature, più ne gioisce e trova diletto, gioia e diletto impossibili se le guarda con spirito di possesso: questa è già una preoccupazione che, come un laccio, lega lo spirito alla terra e non lascia spazio al cuore. Solo distaccandosi dai beni temporali ne acquista una conoscenza più chiara e ne comprende bene le verità che li riguardano, dal punto di vista sia naturale che soprannaturale. Così gode di tali beni in un modo del tutto diverso da colui che vi è attaccato, traendone grandi vantaggi e utilità: l'uno li gusta secondo la loro vera natura, l'altro invece secondo le false apparenze; quegli nel loro lato migliore, questi nel lato peggiore; quegli secondo la sostanza, l'altro secondo i loro accidenti, perché si attacca ad essi in modo sensibile secondo gli aspetti meno validi. Il senso, infatti, può raggiungere e penetrare solo gli accidenti, mentre lo spirito, purificato dalle ombre e dalle forme accidentali,

penetra la verità e il valore delle cose, perché questo è il suo oggetto. La gioia, quindi, oscura il giudizio come una nebbia, perché non può esserci piacere volontario, come non può esserci gioia in quanto passione senza che nel cuore ci sia anche un abituale spirito di possesso. Al contrario, la negazione e la purificazione di tale gioia lascia al giudizio la sua chiarezza, come accade all'aria pura quando si sono dissolti i vapori che l'inquinavano.

3. Chi, dunque, non mette la sua gioia nel possesso delle creature, ne gode come se le avesse tutte; chi, invece, le guarda con particolare spirito di possesso, perde ogni gusto delle cose in generale. Il primo, che *non ha nulla* in cuore, *possiede tutto*, come dice san Paolo, in grande libertà (2Cor 6,10). Il secondo, che si attacca ad esse con volontà di possesso, non ha e non possiede nulla; anzi sono le cose a possedere il suo cuore e a fargli sentire il peso della schiavitù. Di qui, più gioie un'anima cerca di avere dalle creature, più sentirà il suo cuore attaccato e posseduto dalla sofferenza e dalla pena. Chi è distaccato, non è molestato da preoccupazioni, né durante né fuori l'orazione, e così, senza indugi, con facilità acquista un grande tesoro spirituale. L'altro, invece, non fa che agitarsi nel laccio in cui è imprigionato il suo cuore e, pur dimostrando diligenza, difficilmente può liberarsi anche per poco tempo dai vincoli del pensiero e del piacere a cui è legato il suo cuore. La persona spirituale deve, quindi, reprimere il primo moto che la porta verso la gioia delle creature. Si ricorderà di questo principio or ora enunciato, che cioè l'uomo non deve gioire di nulla se non di servire Dio, di procurare il suo onore e la sua gloria in ogni cosa, finalizzando tutto a questo scopo ed evitando ogni vanità che potrebbe incontrare nelle creature, senza mai cercare in esse il proprio piacere o la propria consolazione.

4. C'è un altro vantaggio molto grande e importante per chi rinuncia alla gioia che proviene dai beni temporali. Consiste nel lasciare il cuore libero per Dio. Questo è un modo per disporre l'anima ad accogliere tutte le grazie che Dio vorrà accordarle e che altrimenti non riceverebbe. Questi favori sono tali che, anche dal punto di vista temporale, sua Maestà, come promette nel vangelo (Mt 19,29), per una gioia lasciata per amor suo o allo scopo di conformarsi alla perfezione del vangelo, darà il cento per uno in questa vita. Ma anche se non vi fosse questo interesse, la persona spirituale dovrebbe soffocare nella sua anima le gioie che prova per le creature, per il dispiacere che dà a Dio. Difatti nel vangelo leggiamo che il Signore s'irritò talmente con quel ricco che si rallegrava solo del fatto di aver accumulato beni per molti anni, da dire che quella stessa notte la sua anima avrebbe dovuto rendere conto (Lc 12,20). Questo c'insegna che tutte le volte che ci rallegriamo vanamente, Dio guarda e ci prepara qualche punizione o amarezza commisurata alla colpa, per cui molto spesso la pena che proviene da tale gioia è cento volte superiore alla gioia stessa. Indubbiamente è vero quanto san Giovanni afferma di Babilonia nell'Apocalisse: *Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in altrettanto tormento e afflizione* (Ap 18,7). Questo non vuol dire che la pena non sarà più grande di quanto sia stata la gioia, perché, ahimè!, per piaceri di breve durata, vi saranno tormenti eterni. In questo testo si vuole solo far capire che ogni colpa avrà il suo castigo particolare, perché colui che *punirà ogni parola inutile* (Mt 12,36), non lascerà impunita la gioia vana.

CAPITOLO 21

Ove si mostra quanto sia vano riporre la gioia della volontà nei beni naturali e come bisogna servirsene per andare a Dio.

1. Qui per beni naturali intendiamo la bellezza, la grazia, il portamento distinto, l'aspetto fisico e tutte le altre doti corporali; intendiamo, altresì, le qualità dell'anima, come l'intelligenza, la discrezione, e gli altri doni della mente. Se l'uomo pone in tutte queste cose la sua gioia, pensando che lui o i suoi posseggono queste doti, solo per rallegrarsene e non per rendere grazie a Dio, che le concede per essere più conosciuto e amato, tutto ciò è vanità e menzogna, come dice Salomone: *Fallace è la grazia e vana la bellezza, ma chi teme Dio è da lodare* (Pro 31,30). Questo testo c'insegna che l'uomo, anziché vantarsi di questi doni naturali, deve piuttosto tenersi nel timore perché, attratto e ingannato da essi, può facilmente allontanarsi dall'amore di Dio e cadere nella vanità. Per questo motivo il Saggio dice che *la grazia corporale è fallace*. Difatti essa inganna l'uomo nel suo cammino e lo attrae verso ciò che non gli conviene, per una gioia vana e per la compiacenza di sé o di colui che è dotato di tali qualità. Il Saggio aggiunge ancora che *la bellezza è vana* perché fa cadere in molti modi l'uomo che la stima e ne gode: egli deve rallegrarsene solo se aiuta lui e il prossimo a servire Dio. Deve anzi temere e stare attento che questi doni e grazie della natura non siano, per caso, motivo di offesa a Dio, per la vana presunzione o l'affetto disordinato con cui li guarda. Colui che possiede tali doni dev'essere prudente e stare all'erta per non offrire a nessuno, con una vana ostentazione, motivo per allontanare un solo istante Dio dal suo cuore. Questi doni e favori della natura, infatti, sono talmente provocanti e attraenti sia per chi li possiede sia per chi li guarda, che pochi riescono a tenere il cuore completamente libero da qualsiasi legame con essi. Per questo motivo, so per esperienza che molte persone spirituali, dotate di alcuni di questi doni, con le loro preghiere ottennero da Dio di non esserne più favoriti, onde non essere causa e occasione a sé o ad altri di attaccamenti vani o frivole soddisfazioni.

2. È necessario, dunque, che la persona spirituale purifichi la sua volontà da questa gioia vana e ne distolga lo sguardo, ricordando che la bellezza e tutte le altre doti naturali sono polvere, vengono dalla polvere e in polvere ritorneranno; che la grazia e il portamento distinto sono fumo e aria di questo mondo; che, per non cadere nella vanità, deve considerarle e stimarle per quello che sono, per esse indirizzare il cuore a Dio nella gioia e nell'allegria perché Dio ha in sé tutte queste bellezze e grazie in grado eminente, infinito e superiore a quello di tutte le creature, proprio come dice Davide: *Tutti invecchiano e si logorano come veste…ma tu rimani lo stesso* (Sal 101,27). Colui, dunque, che in ogni cosa non riversa la sua gioia su Dio, sarà nella falsità e nell'errore, e gli si possono applicare le parole di Salomone a proposito della gioia riposta nelle creature: *Della gioia ho detto: a che serve?* (Qo 2,2). Questo può dirsi di chi consente al suo cuore di essere sedotto dalle creature.

CAPITOLO 22

Ove si parla dei danni causati all'anima che ripone la gioia della volontà nei beni naturali.

1. Molti dei danni e vantaggi che sto per elencare sono comuni a tutti i diversi generi di gioie. Perciò, siccome essi derivano direttamente dall'adesione o dalla rinuncia alla gioia, e sebbene questa appartenga a qualcuno dei sei generi di cui ora tratterò, ciò che dirò dei danni e dei vantaggi di uno si applica anche agli altri, perché si riferisce alla gioia comune a tutti. Mio scopo principale, tuttavia, è di esporre i danni e i vantaggi particolari che vengono all'anima quando prova o non prova gioia nei beni naturali. Li chiamo particolari perché sono prodotti in modo primario e immediato da un tal genere di gioia, ma in modo secondario e mediato da un tal altro genere. Per esempio, la tiepidezza di spirito è un danno causato direttamente da tutti i sei generi di gioie, quindi questo danno è comune a tutti i generi; ma la sensualità è un danno particolare, che deriva direttamente solo dai beni naturali di cui sto parlando.

2. I danni spirituali e corporali, causati direttamente ed effettivamente all'anima quando ripone la sua gioia nei beni naturali, si riducono principalmente a sei. Il primo è la vanagloria, la presunzione, la superbia e il disprezzo del prossimo. Difatti non si può concedere la stima a una cosa senza sottrarla a un'altra. Da ciò segue quanto meno una disistima concreta per le altre cose, perché è naturale che quando il cuore ripone il suo apprezzamento in una cosa, lo ritiri dalle altre per aderire a quella che preferisce; da questo disprezzo reale è facile passare a un disprezzo intenzionale e volontario verso qualche altra cosa in particolare o in generale, non solo interiormente, ma anche a parole, e si dice: la tal persona o la tal cosa non è come quell'altra. Il secondo danno consiste nello spingere i sensi al compiacimento, al piacere sensuale e alla lussuria. Il terzo danno consiste nel far cadere nell'adulazione e nelle lodi vane, in cui c'è inganno e vanità, come dice Isaia: *Popolo mio, chi ti loda, t'inganna* (Is 3,12 Volg.). Infatti, sebbene a volte si dica la verità elogiando i doni e la bellezza di una persona, sarebbe strano che non ne risultasse qualche inconveniente, o inducendola al compiacimento vano e alla gioia frivola, o annettendo a quest'elogio attaccamenti e intenzioni imperfette. Il quarto danno è generale; consiste nell'annebbiamento della ragione e del senso dello spirito, come quando si pone la gioia nei beni temporali e, sotto un certo aspetto, molto di più. Poiché i beni naturali sono più intimi all'uomo di quelli temporali, la gioia da essi prodotta s'imprime con maggior efficacia e rapidità, lasciando nei sensi una traccia e uno smarrimento molto maggiore. La ragione e il giudizio perdono la loro libertà; sono come ottenebrati in seguito all'affezione di quella gioia a loro molto intima. Da ciò deriva il quinto danno, che è la distrazione della mente verso le creature. Da questa poi nascono la tiepidezza e la fiacchezza spirituali, che costituiscono il sesto danno. Anch'esso è generale e arriva fino a far provare grande noia e tristezza nelle cose di Dio, e addirittura a odiarle. In questo piacere, almeno agli inizi, si perde inevitabilmente la purezza di spirito; se poi si avverte del fervore, sarà un fervore molto sensibile e grossolano, poco spirituale, scarsamente interiore e raccolto: consisterà più nella gioia dei sensi che nel vigore dell'anima. Questa, poi, è tanto debole e poco elevata da non avere la possibilità di vincere in sé l'abitudine a tale gioia (infatti basta, per non avere la purezza di spirito, che l'anima abbia quest'abitudine imperfetta, anche se in alcune occasioni non consentirà ad atti di compiacenza). E così il fervore della persona verrà a

risiedere, in certo qual modo, più nella debolezza dei sensi che nella forza dello spirito; comunque, le occasioni ne manifesteranno la consistenza e la perfezione. Non nego, tuttavia, che ci possano essere molte virtù insieme a tante imperfezioni; ma se queste gioie per i beni naturali non vengono soffocate, non può esserci spirito interiore puro e gustoso, perché regna *la carne, che milita contro lo spirito* (Gal 5,17); e sebbene lo spirito non si renda conto del danno, quanto meno sarà soggetto a una segreta dissipazione.

3. Ma torniamo ora al secondo danno, che ne racchiude in sé di innumerevoli. Non credo sia possibile descrivere né spiegare a parole una realtà che non è oscura né occulta, cioè il termine a cui portano questi danni e quanta infelicità provenga dalla compiacenza che si ripone nelle doti e nella bellezza naturale. Ogni giorno, infatti, per questi motivi, vediamo omicidi, perdite di onori, ingiurie, dissoluzioni di patrimoni, gelosie, contese, adultèri, stupri, fornicazioni e tanti santi caduti nel fango, i quali possono essere paragonati a *un terzo delle stelle del cielo che la coda del serpente precipitava sulla terra* (Ap 12,4). *Si è annerito l'oro, si è alterato l'oro migliore; i preziosi* e nobili *figli di Sion, già vestiti di oro fino, sono stimati quali vasi di creta*, rotti, diventati coccio (Lam 4,1-2).

4. Dove non arriva il veleno di questo danno? E chi non beve, poco o molto, da questo calice dorato che porge la babilonia donna dell'Apocalisse (17,4), seduta sulla grande bestia dalle sette teste e dieci corna? Queste parole ci fanno capire che non c'è nobile o plebeo, santo o peccatore a cui ella non faccia bere il suo vino, assoggettando in qualcosa il suo cuore. Difatti nello stesso libro si racconta che *si sono inebriati tutti i re della terra con il vino della sua prostituzione* (Ap 17,2). Ella esercita la sua tirannia sugli uomini di tutte le condizioni; non rispetta neanche la condizione suprema ed eccelsa del santuario e del sacerdozio divino. Come dice Daniele (9,27), posa la coppa della sua abominazione *nel luogo santo*; a stento rimane qualcuno, forte o debole che sia, a cui non faccia bere vino di quel calice che è la gioia vana. Per questo dice che *tutti i re della terra si sono inebriati di quel vino*; difatti se ne troveranno pochi, anche fra i più santi, che non siano stati rapiti e sedotti da questa bevanda della gioia e del piacere della bellezza e delle grazie naturali.

5. È da notare l'espressione *si sono inebriati*. Infatti, per quanto poco sia il vino di quella gioia, subito affascina e adesca il cuore, producendo il danno di annebbiare la ragione, come accade a coloro che sono in preda al vino. Se non si prende subito qualche antidoto contro questo veleno per buttarlo fuori, la vita dell'anima è in pericolo. Quando, infatti, aumenta la debolezza spirituale, l'anima cade in una situazione riprovevole come quella di Sansone, allorché gli furono strappati gli occhi e tagliati i capelli in cui risiedeva la sua originaria forza. Anche l'anima, allora, sarà costretta a girare le macine del mulino, prigioniera tra i suoi avversari; e poi, forse, morirà della seconda morte, quella spirituale, come Sansone morì di morte fisica insieme ai suoi nemici. Tutti questi danni provengono dal fatto che l'anima ha voluto assaporare quella gioia. Tale ubriacatura causa all'anima, e ancora oggi a molte persone, sul piano spirituale, ciò che ha procurato a Sansone su quello temporale. I nemici dell'anima verranno a dirle, schernendola: "Non eri tu che strappavi i legami doppi, spezzavi le mascelle dei leoni, uccidevi mille filistei, scardinavi le porte della città e ti liberavi da tutti i tuoi nemici?" (cfr. Gdc 16,24).

6. Per concludere, indico infine il rimedio necessario contro questo veleno: appena il cuore si sente mosso dalla gioia vana dei beni materiali, deve ricordarsi quanto sia inutile, pericoloso e dannoso godere di qualcosa che non sia servire Dio. Egli deve riflettere sulla catastrofe causata dagli angeli che vollero gioire e compiacersi della loro bellezza e delle loro doti naturali, poiché per questo motivo furono precipitati negli abissi orrendi. Rifletta, inoltre, sui mali innumerevoli che tale vanità causa ogni giorno agli uomini. Si faccia, perciò, coraggio e prenda il rimedio che il poeta suggerisce a coloro che cominciano ad affezionarsi ai beni naturali: "Affrettatevi a porvi rimedio subito, agli inizi, quando i mali hanno avuto poco tempo per crescere nel cuore, altrimenti il rimedio e la medicina arriveranno tardi". Dice il Saggio: *Non guardare il vino quando rosseggia, quando scintilla nella coppa. Scende giù piano piano e finirà con il morderti come un serpente e pungerti come un basilisco* (Pro 23,31-32).

CAPITOLO 23

Ove si parla dei vantaggi che l'anima ricava dal non riporre la gioia nei beni naturali.

1. Molti sono i vantaggi che l'anima ricava quando allontana il cuore da questa gioia, perché, oltre a trovarsi disposta all'amore di Dio e alle altre virtù, viene chiaramente spinta a praticare l'umiltà riguardo a se stessa e la carità nei confronti del prossimo, in modo universale. Infatti, quando l'anima non si affeziona a nessuno in modo particolare a motivo dei beni naturali apparenti, che sono menzogneri, è libera e indipendente, in grado di amare tutti in modo razionale e spirituale, come Dio vuole che siano amati. Da ciò risulta che nessuno merita di essere amato se non per la virtù che ha in sé. Quando amiamo così, amiamo secondo il volere di Dio e in piena libertà; e se questo amore si rivolge alla creatura, si dirige, però, soprattutto a Dio, perché quanto più cresce questo amore, tanto più cresce l'amore di Dio, e quanto più cresce l'amore di Dio, tanto più cresce anche quello del prossimo; infatti unica è la ragione e identica la causa dell'amore verso Dio e il prossimo.

2. Un altro grande beneficio si ricava dalla negazione di questa gioia: quello di adempire e osservare fedelmente il consiglio offerto dal Signore nel vangelo di Matteo: *Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso* (Mt 16,24). L'anima non potrebbe assolutamente metter in pratica questo consiglio se cercasse la propria gioia nei beni materiali; chi pensa a se stesso, infatti, non si rinnega né segue Cristo.

3. Vi è un altro grande vantaggio per chi rifiuta questo genere di gioia: una grande tranquillità nell'anima, l'eliminazione delle distrazioni e il raccoglimento dei sensi, soprattutto degli occhi. Difatti, dal momento in cui l'anima rinuncia alla soddisfazione dei beni naturali, non applica i suoi sguardi né occupa gli altri sensi in queste cose, per non lasciarsi attrarre né avviluppare da esse, come anche per non perdere tempo pensandovi; si fa simile al serpente prudente *che si tura le orecchie per non udire la voce dell'incantatore* (Sal 57,5-6). Quando, infatti, si vigila

sui sensi, che sono le porte dell'anima, la si custodisce bene e si accresce molto la sua tranquillità e purezza.

4. C'è un altro vantaggio, non minore, per coloro che hanno fatto dei progressi nella mortificazione di questo genere di gioia: gli oggetti e i cattivi pensieri non provocano in loro quelle impressioni impure che suscitano invece in quelli che ancora trovano un po' di godimento in questi beni naturali. Per tale motivo, la negazione e la mortificazione di questa gioia è seguita dalla purezza dell'anima e del corpo, cioè dello spirito e dei sensi. La persona spirituale acquista, così, un comportamento tutto angelico nei confronti di Dio; la sua anima e il suo corpo divengono degno tempio dello Spirito Santo. Ora, tale purezza non può avverarsi se il cuore si compiace dei beni e delle doti naturali. Non è neanche necessario che ci sia consenso a una cosa impura o che la si ricordi, perché la sola compiacenza provocata dalla conoscenza di tale cosa basta a causare l'impurità nell'anima e nel corpo. Difatti il Saggio dice che *il santo spirito se ne sta lontano dai discorsi insensati*, che cioè non sono ordinati a Dio per una ragione superiore (Sap 1,5).

5. Ne deriva un altro vantaggio, che è generale. L'anima non solo si libera dai mali e danni suddetti, ma si preserva altresì da innumerevoli vanità e numerosi altri danni, sia spirituali che temporali. Soprattutto evita di cadere nella disistima che avvolge coloro che si rallegrano e si vantano delle suddette doti naturali, proprie e altrui. Vengono quindi ritenuti prudenti e saggi, come di fatto lo sono, tutti coloro che non danno importanza a questi beni naturali, ma solo a ciò che piace a Dio.

6. Dai vantaggi suddetti segue l'ultimo. Consiste in un bene straordinario per l'anima, estremamente necessario per servire Dio, cioè la liberta di spirito, con cui vince facilmente le tentazioni, sopporta bene le prove e progredisce felicemente nelle virtù.

CAPITOLO 24

Ove si parla del terzo genere di beni dei quali la volontà può compiacersi, cioè i beni sensibili. Si dice quali siano e di quante specie, e come la volontà debba purificarsi da ogni godimento di tali beni per elevarsi a Dio.

1. Continuo a parlare della gioia riguardante i beni sensibili, che formano il terzo genere di beni dei quali – dicevo – può godere la volontà. È da notare che per beni sensibili intendo tutto ciò che in questa vita può cadere sotto i sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto, del tatto, o ancora tutto quello che forma interiormente il ragionamento immaginario, cioè tutto ciò che forma l'esperienza dei sensi corporali, interni ed esterni.

2. Ora, per oscurare e purificare la volontà dalla gioia riguardo a questi oggetti sensibili e attraverso questi indirizzarla a Dio, è necessario ricordare, come ho detto ripetutamente, che i sensi della parte inferiore dell'uomo, di cui sto trattando, non sono né possono essere capaci di conoscere e neppure di comprendere Dio com'egli è. Così, l'occhio non può vedere né lui né qualcosa che gli assomigli; l'orecchio non può udire la sua voce o suono che le assomigli;

l'olfatto non può respirare profumo tanto soave, né il gusto assaporare una dolcezza così elevata e piacevole, né il tatto può provare sensazioni così delicate e gradevoli o qualcosa di simile; d'altra parte, nemmeno può essere oggetto del pensiero o dell'immaginazione la forma di Dio o qualche figura che lo rappresenti. Ha detto Isaia: *Orecchio non ha sentito, occhio non ha visto, né è entrato in cuore d'uomo…* (Is 64,4; cfr. 1Cor 2,9).

3. A questo punto occorre osservare che i sensi possono percepire gusti e delizie o da parte dello spirito, mediante qualche comunicazione proveniente interiormente da Dio, o da cose esteriori che impressionano gli stessi sensi. Come ho detto, la parte sensitiva non può conoscere Dio né per la via dello spirito né per quella dei sensi; non essendo in grado di farlo, riceve in maniera sensibile e non altrimenti ciò che è spirituale e intelligibile. Di conseguenza, fissare la volontà nella gioia del piacere prodotto da alcune di queste percezioni sensibili sarebbe perlomeno una vanità; in questo modo s'impedisce alla volontà di esprimere tutta la sua forza per Dio e di riporre la gioia in lui solo. Non potrà farlo completamente se non purificandosi e negandosi anche a questo genere di gioia, come a tutti gli altri.

4. Volutamente ho detto che se la volontà fissa la gioia in qualcuno dei suddetti beni sensibili, pecca di vanità. Ma se essa, appena avverte il gusto di ciò che ode, vede e tocca, si eleva a Dio offrendogli questa gioia, che le serve da motivo e stimolo per tale scopo, fa molto bene. Non solo, dunque, si devono accogliere tali mozioni quando producono devozione e orazione, ma anzi possiamo e dobbiamo servircene, dal momento che favoriscono un così santo esercizio. Vi sono delle anime, infatti, che si avvicinano molto a Dio attraverso gli oggetti sensibili. Tuttavia occorre essere molto prudenti su questo punto ed esaminare bene gli effetti che se ne ricavano. Assai spesso, infatti, molte persone spirituali ricorrono a questi diversivi offerti dai sensi sotto pretesto della preghiera e dell'offerta di sé a Dio, ma in verità si comportano così per cercare la distrazione più che l'orazione, la propria soddisfazione più che il servizio di Dio. È loro intenzione servire Dio, ma l'effetto non è che uno svago sensibile; ne segue che, anziché spronare la volontà e portarla a Dio, ne traggono una più grande debolezza e imperfezione.

5. Per tutti questi motivi voglio offrire un criterio per valutare quando i suddetti piaceri dei sensi giovano e quando no. Tutte le volte che si ascolta musica o altre cose gradevoli, si respirano profumi soavi, si gustano sapori prelibati o si provano tocchi delicati, se immediatamente, al primo stimolo, si dirigono il pensiero e l'affetto a Dio, traendone piacere maggiore che dalla sensazione di cui si gioisce solo perché ne è stata la causa, allora è segno che quei godimenti sensitivi giovano allo spirito e lo elevano. In tal caso ci si può servire degli oggetti sensibili, perché ci aiutano a conseguire il fine per il quale Dio li ha creati e ce li ha dati, cioè perché sia meglio amato e conosciuto per mezzo loro. Ma occorre ricordare che colui al quale queste impressioni sensibili procurano il puro effetto spirituale sopra descritto, non per questo deve desiderarle né prestarvi molta attenzione, anche se suscitano un grande piacere quando sono offerte, a causa della gioia di amare Dio che esse producono, come ho detto. Egli non si affanna per procurarsele, e quando gli vengono offerte – lo ripeto – immediatamente le abbandona per fissare la sua volontà in Dio.

6. Il motivo per cui queste persone non danno molta importanza a tali impressioni, anche se le aiutano ad elevarsi a Dio, è il seguente: lo spirito che ha la prontezza di andare con tutto e per mezzo di tutto a Dio è talmente sazio, provvisto e soddisfatto dello spirito di Dio, da non sentire bisogno di nient'altro; e se lo sentisse, per questo motivo vi passerebbe subito sopra e lo dimenticherebbe senza farci caso. Chi, al contrario, non sente questa libertà di spirito nelle suddette impressioni e gusti sensibili, e la sua volontà si fissa su questi piaceri e se ne pasce, allora ne ricava danno, e perciò deve evitare di servirsene. È vero che la ragione gli suggerisce di cercare in essi un aiuto per andare a Dio, ma dal momento che l'appetito gode d'una gioia sensibile e l'effetto è sempre conforme a questa gioia, certamente gli saranno più di danno che di aiuto. L'anima, appena si accorge che dentro di sé regna il desiderio smodato per questi piacer, deve mortificarlo, perché quanto più è forte, tanto più gravi saranno l'imperfezione e la debolezza.

7. La persona spirituale, dunque, deve servirsi di qualunque gusto provato casualmente o volutamente solo per Dio, ed elevare a lui la gioia dell'anima, perché sia utile, vantaggiosa e perfetta. È opportuno ricordare che ogni gioia che non è negazione e annientamento di qualsiasi altra gioia inferiore, anche se provenisse da cosa apparentemente molto elevata, è vana, inutile e ostacola l'unione della volontà con Dio.

CAPITOLO 25

Ove si tratta dei danni che l'anima riceve quando vuole riporre la gioia della sua volontà nei beni sensibili.

1. Prima d'ogni cosa va detto che, se l'anima non spegne o calma la gioia che le può venire dalle cose sensibili, orientandola verso Dio, andrà incontro a tutti i danni che abbiamo visto derivare complessivamente dagli altri generi di gioia, come l'annebbiamento della ragione, la tiepidezza, la noia spirituale, ecc. In particolare, però, sono molti i danni, sia spirituali sia corporali o sensibili, che derivano da questa gioia.

2. Anzitutto, la gioia proveniente dalla vista degli oggetti, non rinnegata per andare invece a Dio, può generare direttamente la vanità dello spirito e la dissipazione del cuore, cupidigia disordinata, disonestà, disordine interiore ed esteriore, pensieri impuri e invidia.

3. Dalla gioia derivante dall'ascolto di cose inutili, nascono direttamente la distrazione dell'immaginazione, il pettegolezzo, l'invidia, i giudizi temerari, la volubilità di pensiero e un gran numero di danni di questo genere, molto pericolosi.

4. La gioia che si prova respirando soavi profumi genera la ripugnanza per i poveri, cosa contraria alla dottrina di Cristo, avversione per la servitù, poca sottomissione del cuore per le cose umilianti e insensibilità spirituale, che è quanto meno proporzionata alla passione disordinata di questa gioia.

5. Dalla gioia per i cibi gustosi nascono direttamente la golosità e l'ubriachezza, l'ira, la discordia e la mancanza di carità verso il prossimo e i poveri, come

testimonia quel ricco epulone che mangiava lautamente ogni giorno, a differenza di Lazzaro (Lc 16,19). Nascono anche l'indisposizione fisica e le malattie; nascono i moti sregolati, perché aumentano i focolai della lussuria. Per di più, tale gioia genera direttamente un grande torpore spirituale e una noia per le cose spirituali, tanto da non poterle più gustare né prendervi parte o parlarne. Infine da questa gioia deriva la dissipazione di tutti gli altri sensi e del cuore, nonché insoddisfazione per molte cose.

6. Quanto alla gioia che il tatto prova nelle cose delicate, produce danni molto più numerosi e gravi, che stravolgono rapidamente lo spirito, soffocandone la forza e il vigore. Di qui nasce l'abominevole vizio della mollezza e degli stimoli che l'eccitano, tanto più intensi quanto più forte è quella gioia. La mollezza alimenta la lussuria, rende l'animo effeminato e pusillanime, inclina i sensi all'allettamento e alla concupiscenza, disposti a peccare e a far del male; infonde nel cuore una frivola allegria e una vana soddisfazione; crea libertà di linguaggio e impudenza degli occhi; seduce e indebolisce gli altri sensi a seconda del grado raggiunto da tale cattiva inclinazione; intralcia la rettitudine del giudizio, mantenendolo nell'insipienza e nell'ignoranza spirituale; e, dal punto di vista morale, crea vigliaccheria e incostanza; diffonde le tenebre nello spirito e la debolezza nel cuore; ispira paura anche laddove non c'è da temere. Questo genere di gioia genera talvolta spirito di confusione e insensibilità nella coscienza e nella mente, in quanto debilita profondamente la ragione, fino a ridurla in condizioni di non saper dare o ricevere un buon consiglio, incapace di accogliere beni spirituali e morali, in una parola, inutile come un vaso rotto.

7. Tutti questi danni derivano da questo genere di gioia, più o meno profondi in alcuni a differenza che in altri, a seconda dell'intensità di tale gioia, come anche delle disposizioni, della debolezza o dell'incostanza del soggetto in cui si annida. Vi sono, infatti, alcune nature che subirono più danni da una insignificante occasione che altre da occasioni più pericolose.

8. Infine, da questo genere di gioia proveniente dal tatto si può cadere in molti mali e danni che, come ho detto, derivano dalla gioia riposta nei beni naturali, che non sto a ripetere, perché ne ho già parlato. Non mi soffermo nemmeno su molti altri danni quali la negligenza nelle pratiche di devozione e nelle penitenze corporali, la tiepidezza e la mancanza di fervore nel ricevere i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia.

CAPITOLO 26

Ove si parla dei vantaggi spirituali e temporali che l'anima ottiene quando rinuncia alla gioia derivante dalle cose sensibili.

1. Straordinari sono i vantaggi che l'anima ricava dalla rinuncia a questa gioia: alcuni sono spirituali, altri temporali.

2. Il primo vantaggio che l'anima trae dalla rinuncia alla gioia proveniente dalle cose sensibili, è quello di rafforzarsi nei riguardi delle distrazioni in cui era caduta

per via dell'esercizio esagerato dei sensi. Ora si raccoglie in Dio e non solo conserva lo spirito e le virtù che ha acquisito, ma le aumenta di continuo e i suoi profitti vanno sempre più crescendo.

3. Il secondo vantaggio spirituale che deriva dalla rinuncia al godimento delle cose sensibili è eccellente. Possiamo dire in tutta verità che l'uomo da sensuale diventa spirituale, da animale diviene ragionevole e perciò la sua vita umana si avvicina a quella degli angeli, da temporale e umano diventa divino e celeste. Infatti, se l'uomo che cerca la gioia nelle cose sensibili e se ne compiace non merita altri nomi se non quelli che ho espresso, cioè sensuale, animale, temporale, ecc., colui, invece, che rinuncia alla gioia proveniente da queste cose sensibili merita tutt'altri titoli, cioè quello di spirituale, celeste, ecc.

4. È chiaro che qui si nasconde una verità. Se, infatti, l'esercizio dei sensi e la forza della sensibilità contrastano, come dice l'Apostolo, con la forza e l'esercizio dello spirito (Gal 5,17), ne risulta che, diminuendo e venendo a mancare una di queste due forze, quella opposta aumenta e si sviluppa perché non trova impedimenti. Così, quando lo spirito dell'uomo, che è la parte superiore dell'anima la quale ha relazione e comunica con Dio, si purifica, merita tutti i titoli suddetti, perché si perfeziona nei beni e nei doni spirituali e celesti che gli vengono da Dio. Entrambe queste verità vengono spiegate da san Paolo. Egli chiama il sensuale, cioè colui che esercita la sua volontà soltanto sotto il dominio dei sensi, *animale, che non percepisce le cose di Dio*; mentre quello che eleva a Dio la volontà lo chiama *spirituale*: questi *scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio* (1Cor 2,14). L'anima, dunque, trova qui un grande profitto che la dispone largamente ad accogliere da Dio i beni e i doni spirituali.

5. Il terzo vantaggio consiste in un considerevole aumento dei diletti e della gioia, che la volontà *riceve ora, nel tempo presente*, proprio come dice il Signore, *moltiplicati per cento* (Mc 10,30; Mt 19,29). Se si rinuncia a una gioia, il Signore ne darà cento altre di più in questa vita, sia spiritualmente che materialmente; al contrario, se si accetta una gioia proveniente da queste cose sensibili, se ne trarrà cento volte di più in pene e dispiaceri. Ad esempio, quando l'anima è purificata dal piacere procuratole dalla vista degli oggetti, essa prova gioia spirituale elevando a Dio tutte le cose che vede, sia divine che profane; se l'anima è purificata dal piacere procuratole dall'udito, essa sperimenta una gioia spirituale centuplicata, indirizzando a Dio tutto ciò che sente, sia divino che profano. Lo stesso accade per gli altri sensi, quando sono purificati. Nello stato d'innocenza dei nostri progenitori, tutto quanto essi vedevano, dicevano e mangiavano nel paradiso serviva loro a gustare di più la contemplazione, perché la loro parte sensitiva era perfettamente assoggettata e sottomessa alla ragione. Allo stesso modo colui che ha i sensi purificati da tutte le cose sensibili e sottomessi allo spirito, fin dal loro primo moto, attinge delizie nella gustosa conoscenza e contemplazione di Dio.

6. Così dunque, per colui che è puro, tutto nelle cose elevate o umili torna a suo bene maggiore e gli offre una purezza più grande. Al contrario, l'impuro, con la sua impurità, da tutto ricava il male. Ma colui che non vince la gioia dei sensi non può godere la serenità di una gioia ordinaria in Dio per mezzo delle sue creature. Colui che non vive più secondo i sensi, finalizza alla contemplazione divina tutte le

operazioni dei suoi sensi e delle sue potenze. Difatti è risaputo nella sana filosofia che ogni cosa agisce secondo il suo essere e il suo esistere. Ora, se l'anima vive una vita spirituale, dopo aver mortificato quella animale, è chiaro che, essendo tutte le sue azioni e tutti i suoi movimenti ormai spirituali, essa si dirigerà a Dio in ogni cosa e senza alcuna contraddizione. Ne segue che questa persona, ormai purificata nel cuore, in tutte le cose scopre una conoscenza di Dio piacevole, dolce, casta, pura, spirituale, piena di gioia e d'amore.

7. Da quanto detto deriva la seguente dottrina: finché l'uomo non si sarà abituato a privare i sensi della gioia sensibile, così da poterne ricavare fin dal primo moto il vantaggio che ho detto, e a indirizzarsi immediatamente in tutte le cose a Dio, dovrà necessariamente mortificare la gioia e il piacere derivanti da esse per distogliere la sua anima dalla vita sensitiva. Non essendo spirituale, temo che attingerà forse dall'uso delle creature più linfa e forza per i sensi che per lo spirito, specialmente se la forza sensibile, del resto già predominante, cresce di più per mezzo dell'esercizio della sensibilità, la sostiene o la nutre. Difatti il Signore ha detto: *Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è spirito* (Gv 3,6). Si badi bene a questo, perché è la verità: colui che non ha ancora mortificato il gusto per le cose sensibili non pretenda di trarre molto profitto dalla forza e dall'esercizio dei sensi, pensando di trovare in essi un aiuto per lo spirito. Al contrario, le forze dell'anima cresceranno di più se essa saprà mortificare i piaceri sensibili, cioè soffocherà la gioia e il desiderio smodato di essi, piuttosto che farne uso.

8. Non è necessario parlare di quei beni di gloria riservati nell'altra vita a coloro che rinunciano a tale gioia. Mi limito a considerare solo le qualità dei corpi gloriosi, quali l'agilità e lo splendore, che saranno molto superiori a quelle di coloro che non si seppero mortificare. Anche la gloria essenziale sarà più grande per l'anima. Essa corrisponderà all'amore di Dio per il quale essi hanno rinunciato alla gioia di suddetti beni sensibili. Ogni atto di abnegazione di tale gioia passeggera e caduca, come dice san Paolo, *procura una quantità eterna e smisurata di gloria* (2Cor 4,17). Non voglio parlare ora degli altri vantaggi, morali, temporali e spirituali, che derivano da questa notte, cioè rinuncia, della gioia. Sono gli stessi di cui abbiamo parlato a proposito degli altri generi di gioia. Si manifestano in un grado molto superiore, perché le gioie che si respingono sono più intime alla natura umana. Per questo motivo, rinunciando ad esse, si acquista una purezza più intima.

CAPITOLO 27

Ove s'inizia a trattare del quarto genere di beni, che sono i beni morali. Si spiega quali siano e in che modo la volontà può farne lecitamente oggetto della sua gioia.

1. Il quarto genere di beni dei quali la volontà può gioire è costituito da quelli morali. Per beni morali intendo le virtù, le conseguenti abitudini in quanto etiche, la pratica di tutte le virtù e delle opere di misericordia, l'osservanza della legge di Dio, l'arte di governarsi, o politica, e tutte le opere che provengono da una naturale e buona inclinazione.

2. Questi beni morali, se posseduti ed esercitati, meritano forse la gioia della volontà più di qualunque altro genere di beni di cui ho finora parlato. Difatti vi sono due motivi che possono, singolarmente o insieme, procurare questa gioia: vale a dire la considerazione di ciò che essi sono in se stessi e il vantaggio che comportano e producono come mezzi e strumenti. Scopriremo così che il possesso dei tre generi di beni ricordati in precedenza non merita alcuna gioia della volontà. Come si è detto, essi, per loro natura, non recano all'uomo alcun bene né possiedono alcun valore in sé, essendo affatto caduchi ed effimeri; al contrario, generano e procurano pena, dolore e afflizione d'animo. Anche se meritano qualche gioia in base al secondo motivo, cioè quando l'uomo se ne serva per andare a Dio, quest'esito è talmente incerto che, come vediamo comunemente, procura all'uomo più danni che vantaggi. I beni morali, invece, in forza del primo motivo, in quanto cioè valgono per loro natura, meritano qualche stima da parte di chi li possiede. Poiché fruttano pace e tranquillità, rettitudine e ordine nell'uso della ragione, come anche prudenza nel comportamento, dal punto di vista umano una persona non può possedere cosa migliore in questa vita.

3. Poiché le virtù in se stesse meritano di essere amate e stimate, parlando umanamente, l'uomo può benissimo rallegrarsi di averle e di esercitarle sia per il loro intrinseco valore sia per i vantaggi umani e temporali che procurano all'uomo. In questo senso e per questo motivo i filosofi, i saggi e i principi dell'antichità le apprezzarono, le esaltarono e cercarono di acquistarle e farne uso. Benché fossero pagani e le guardassero dal punto di vista materiale e dei beni temporali e corporali che naturalmente ne vedevano derivare, non solo per loro mezzo acquistarono i beni e la fama passeggera alla quale aspiravano, ma qualcosa di più: Dio, che ama tutto ciò che è buono anche nel barbaro e nel pagano e *non impedisce che si faccia alcuna cosa buona* (Sap 7,22 Volg.), prolungò loro la vita, concesse onori, potere e pace, come appunto fece con i romani che seguivano leggi giuste: assoggettò a loro quasi tutto il mondo, ricompensando così su questa terra, per i loro buoni costumi, quelli che erano incapaci, mancando loro la fede, di premio eterno. Il Signore ama molto questi beni morali. Difatti Salomone, che aveva chiesto solo la sapienza per istruire il suo popolo, governarlo nella giustizia e istruirlo nei buoni costumi, risultò molto gradito a Dio. Dal momento che aveva chiesto la sapienza per lo scopo di cui sopra, il Signore l'assicurò che *gli concedeva anche quanto non aveva domandato, cioè ricchezza e gloria come nessun re ebbe mai* (1Re 3,11-13).

4. Senza dubbio, il cristiano deve rallegrarsi di questa prima utilità dei beni morali e delle buone opere che compie in questa vita, in quanto causa dei beni temporali di cui ho parlato sopra. Ma non deve limitare la sua gioia a questo primo livello, come facevano i pagani, il cui sguardo non andava al di là della presente vita mortale. Poiché egli possiede il lume della fede, per mezzo del quale spera la vita eterna e senza il quale nulla di ciò che è quaggiù o lassù gli sarà di giovamento, deve godere esclusivamente e soprattutto del possesso e dell'esercizio dei beni morali secondo un'altra visuale, in quanto cioè, agendo per amore di Dio, gli fanno acquisire la vita eterna. Così, comportandosi rettamente e praticando le virtù, terrà gli occhi fissi su Dio e porrà la sua gioia solo nel servirlo e onorarlo. Senza questa intenzione, tutte le virtù non valgono nulla dinanzi a Dio, come dimostra la parabola evangelica delle dieci vergini. Tutte avevano conservato la verginità e

compiuto opere buone, ma poiché cinque di esse non avevano saputo cercare la gioia derivante dalle loro virtù conformemente alla seconda visuale – indirizzandole cioè a Dio – ma l'avevano riposta nel possesso di esse, secondo il primo livello, vennero respinte dal cielo senza alcun ringraziamento o riconoscimento da parte dello Sposo (Mt 25,1-12). Diversi personaggi dell'antichità possedettero molte virtù e fecero buone opere, e anche ai nostri giorni molti cristiani sono nella stessa situazione di quelli, ma tutto ciò non gioverà loro affatto per la vita eterna, perché non mirano alla gloria e all'onore che spetta solo a Dio. Il cristiano deve rallegrarsi non delle sue buone opere o dei suoi costumi retti, ma soltanto di far tutto per amore di Dio, senza altre intenzioni. Infatti, solo le opere compiute unicamente per amore di Dio meritano una ricompensa di gloria maggiore, mentre, se fatte per altri motivi, generano una confusione più grande dinanzi al Signore.

5. Per elevare a Dio la gioia che trova nei beni morali, il cristiano deve ricordare che il valore delle sue opere buone, dei digiuni, delle elemosine, penitenze, orazioni, ecc., non si fonda tanto sulla loro quantità e qualità, ma sull'amore di Dio che pone in esse. Le sue opere sono tanto più preziose quanto più puro e intatto è l'amore di Dio contenuto in esse e quanto minore è l'interesse per la gioia, il piacere, la consolazione e la lode. Non deve, quindi, attaccare il cuore al gusto, alla consolazione, al sapore o alle altre soddisfazioni che ordinariamente l'esercizio delle virtù e le buone opere comportano. Al contrario, deve orientare la gioia verso Dio, desiderando servirlo tramite queste cose, purificarsi e liberarsi del tutto da questa gioia, desiderando che sia Dio solo a godere e rallegrarsi di esse in segreto. In breve, non avrà altra intenzione e interesse che l'onore e la gloria di Dio. In questo modo concentrerà su Dio tutta la forza della sua volontà relativa a questi beni morali.

CAPITOLO 28

Ove si parla dei sette danni in cui può cadere la volontà quando ripone la gioia nei beni morali.

1. I danni principali che l'uomo può subire per la vana compiacenza nelle sue opere buone o nel suo comportamento sono sette e molto perniciosi, proprio perché spirituali. Di essi parlerò ora brevemente.

2. Il primo danno è la vanità, la superbia, la vanagloria e la presunzione. Difatti non ci si rallegra delle proprie azioni senza stimarle. Da qui nascono la millanteria e gli altri difetti di cui parla il vangelo a proposito del fariseo che pregava e ringraziava Dio, vantandosi di digiunare e di fare altre opere buone (Lc 18,12).

3. Il secondo danno normalmente è unito al precedente. Consiste nel giudicare gli altri cattivi e imperfetti in confronto a se stessi. Sembra che gli altri non agiscano e non si comportino così bene come noi; si ha poca stima di loro nel nostro cuore e talora la si esprime anche con le parole. Il fariseo della parabola aveva questo difetto, perché nelle sue preghiere diceva: *O Dio, ti ringrazio che sono come gli altri uomini: ladri, ingiusti, adulteri* (Lc 18,11). Con un sol gesto cadeva nei due difetti:

sopravvalutava se stesso e disprezzava gli altri. È esattamente quanto al giorno d'oggi molta gente dice: "Non sono come Tizio, né agisco come Caio o Sempronio". Molte di queste persone sono peggiori del fariseo. Costui non solo disprezzava gli altri, ma in modo particolare ne disprezzava uno quando diceva: *Non sono come questo pubblicano* (ibid.). Le persone di cui stiamo parlando, invece, non si contentano di recitare l'una o l'altra parte. Addirittura si irritano e si lasciano prendere dall'invidia quando vedono che altri sono lodati, agiscono meglio o valgono più di loro.

4. Il terzo danno consiste in questo: poiché tali persone nelle opere cercano solo la loro soddisfazione, solitamente le compiono quando vedono che da esse può derivare piacere o lode, proprio come dice il Signore: fanno tutto *ut videantur ab hominibus, per essere visti dagli uomini* (Mt 23,5), non per il solo amore di Dio.

5. Il quarto danno deriva dal precedente. Consiste nella mancata ricompensa da parte di Dio, perché l'hanno voluta ricevere sin da questa vita: nella gioia, nelle consolazioni, negli onori o altri interessi che hanno cercato nelle loro opere. Per questo motivo il Salvatore dice che *hanno già ricevuto la loro ricompensa* (Mt 6,2). Così costoro rimangono soltanto con la fatica delle loro opere e confusi, senza ricompensa alcuna. Grande è la miseria che da questo danno si riversa sui figli degli uomini! Sono convinto che la maggior parte delle opere che fanno in pubblico sono viziate, inutili o imperfette agli occhi di Dio, perché non sono immuni da interessi e calcoli umani. Che giudizio si può emettere su coloro che compiono certe opere e innalzano monumenti commemorativi con il preciso intento di esternare in essi l'onore e la riconoscenza umana, frutto di una vita condotta nella vanità? Agiscono così per perpetuare in tali cose il loro nome, lignaggio o potere. Arrivano persino a lasciare i segni di questo potere, i loro nomi e blasoni nelle chiese, come se volessero mettersi a posto delle immagini in quei luoghi dove tutti piegano le ginocchia. In tutto questo non possiamo forse dire che alcune persone adorano più se stesse che Dio? Ed è proprio così, se compiono quelle opere unicamente per certi motivi, come ho detto. Ma lasciamo da parte questi casi, che sono i peggiori. Quante persone nei più svariati modi si attirano questo danno derivante dalle loro opere! Alcune, per esse, vogliono essere lodate, altre preferiscono la riconoscenza; altre, ancora, vogliono che si raccontino le loro opere e hanno piacere che le sappia Tizio e Caio e tutto il mondo; a volte fanno sì che le elemosine o altre opere buone passino attraverso terze persone, perché vengano conosciute; altri infine voglio tutte queste cose insieme. Ciò equivale a *suonare la tromba*, come dice il Signore nel vangelo; i vanitosi si comportano così, e per questo non riceveranno da Dio la ricompensa per le loro opere (Mt 6,2).

6. Per evitare un danno simile, essi devono nascondere le loro opere, affinché le veda solo Dio, non altri. Non soltanto devono nasconderle agli altri, ma anche a se stessi, cioè non devono compiacersene, né stimarle come se valessero qualcosa, né ricavarne la più piccola gioia. È in questo senso spirituale che va inteso quanto dice il Signore a tale proposito: *Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra* (Mt 6,3), il che equivale a dire: non valutare con l'occhio terreno e carnale l'opera spirituale che fai. In questo modo la forza della volontà si concentra in Dio e l'opera che compie ha valore ai suoi occhi. Se non si agisce in questo modo, oltre a perdere il frutto delle buone opere, non se ne ricava alcun merito. In questo senso

va interpretata quell'affermazione di Giobbe che dice: *Se ho baciato la mia mano con la bocca, il che è iniquità e peccato grande, e il mio cuore si rallegrò segretamente* (Gb 31,27-28 Volg.). Per "mano" Giobbe intende l'opera che si compie e per "bocca" la volontà che se ne compiace. Per esprimere la compiacenza in se stesso, Giobbe dice: *Se si rallegrò in segreto il mio cuore*, il che *è iniquità grande e negazione di Dio* (ibid.). È come se dicesse che non si compiacque né si rallegrò in segreto nel suo cuore.

7. Il quinto danno di queste persone consiste nel non fare progressi nel cammino della perfezione. Difatti si attaccano al gusto e alla consolazione derivanti dalle opere buone. Poiché nelle loro azioni e negli esercizi di pietà non trovano gusto e consolazione, come ordinariamente avviene quando Dio le vuol far progredire, ma dà loro il pane duro destinato ai perfetti e strappa loro il latte dei bambini, mette con ciò a prova le loro forze e purifica i loro desideri smodati ancora deboli. In breve, le vuole rendere capaci di gustare il cibo dei grandi. Ma esse il più delle volte si scoraggiano e non perseverano, poiché non trovano la suddetta dolcezza nelle loro buone opere. Al riguardo dobbiamo intendere spiritualmente quanto dice il Saggio: *Le mosche morenti perdono la soavità dell'unguento* (Qo 10,1 Volg.). Quando, infatti, si presenta a queste anime qualche mortificazione, non compiono più le loro buone opere, si scoraggiano e non gustano più la soavità e la consolazione interiore, racchiuse in queste opere.

8. Il sesto danno consiste nel fatto che tali anime generalmente s'ingannano quando giudicano le cose e le opere che piacciono a loro come migliori di quelle che non amano; lodano e stimano le une mentre disprezzano le altre. Al contrario, possiamo dire che in generale quelle opere nelle quali l'uomo si mortifica maggiormente, soprattutto quando non è avanzato nella perfezione, sono più accette e preziose agli occhi di Dio, a motivo dell'abnegazione di sé che l'uomo deve praticare in esse, che quelle in cui trova la sua consolazione, ove può più facilmente cercare se stesso. A questo proposito Michea dice: *Malum manuum suarum dicunt bonum: Il male delle loro mani lo chiamano bene* (Mic 7,3 Volg.). Questo deriva dal fatto che nelle loro azioni cercano la propria soddisfazione, non di piacere unicamente a Dio. Sarebbe lungo riferire in che misura questo danno è presente sia nelle persone spirituali che nella gente comune. A stento si può trovare qualcuno che si decide ad agire solo per Dio, senza mai attaccarsi a una consolazione, a una gioia o ad altri interessi del genere.

9. Il settimo danno consiste in questo: fin quando l'uomo non ha soffocato in sé la vana compiacenza proveniente dai beni d'ordine morale, si rifiuta sempre di ricevere buoni consigli e saggi suggerimenti sulle opere che dovrà compiere. Difatti questa fiacchezza che si riscontra nelle sue azioni, unita alla ricerca della vana compiacenza come suo bene proprio, l'incatena al punto di non ritenere migliore il consiglio degli altri o, anche se lo ritiene tale, di non volerlo seguire, non avendo in sé il coraggio di metterlo in pratica. Queste persone diventano molto deboli nell'amore per Dio e per il prossimo, perché l'amor proprio che nutrono per le loro opere li raffredda nella carità.

CAPITOLO 29

Ove si parla dei vantaggi che l'anima ottiene quando rifiuta di godere dei beni morali.

1. Grandissimi sono i vantaggi che l'anima ricava dal non applicare inutilmente la gioia della volontà a questa categoria di beni. Anzitutto evita di cadere in molte tentazioni e inganni del demonio, che si celano nel piacere derivante dalle buone opere, come si può dedurre da queste parole di Giobbe: *Dorme all'ombra nel folto dei canneti per le paludi* (Gb 40,16 Volg.). Tale espressione si riferisce al demonio che inganna l'anima per mezzo della gioia e della vanità delle opere, simbolizzate dall'umidità delle piante e dalla fragilità del canneto. Essere ingannati dal demonio segretamente in questa gioia non deve stupirci, perché, prima ancora delle sue suggestioni, la gioia vana è per se stessa un inganno, soprattutto quando vi è compiacenza nel cuore, come dice esplicitamente Geremia: *Arrogantia tua decepit te: La tua superbia ti ha ingannato* (Ger 49,16). Quale inganno maggiore della superbia? Ora l'anima se ne può liberare solo rinunciando a questa gioia.

2. Il secondo vantaggio sta nel compiere le opere in modo più deliberato e preciso, il che non si verifica quando subentra la passione della gioia e del piacere per questi beni. Difatti la passione della gioia eccita la parte irascibile e concupiscibile della persona tanto da non lasciare posto alla ragione. Quest'ultima viene indotta a cambiare frequentemente nei propositi e nelle opere, a lasciarne alcune per compierne altre, a cominciarle e poi abbandonarle senza portare a termine nulla. Poiché la persona agisce in base al gusto – in generale molto variabile, per la verità, particolarmente in alcune nature –, quando esso viene a mancare, vengono meno anche le opere e i propositi, malgrado la loro importanza. Per tale persona la gioia che prova nelle sue opere ne è come l'anima e la forza. Spenta la gioia, muore anche l'opera ed essa non persevera. Di questo genere di persone il Signore ha detto che *accolgono la parola con gioia, ma poi viene il diavolo e porta via la parola dai loro cuori, affinché non perseverino* (Lc 8,12). Ciò accade quando la parola divina non ha forza e radici più profonde della suddetta gioia. Togliere e allontanare la volontà da questa gioia equivale, quindi, a perseverare e ad avere successo. Grande è questo vantaggio, come grande è il danno contrario. Il saggio getta il suo sguardo sulla sostanza dell'opera e sui suoi vantaggi, non sul sapore e sul piacere che ne ricaverebbe. In tal modo non prende a pugni l'aria e dalle sue opere trae una gioia duratura, senza cercare gusti effimeri e vani.

3. Il terzo vantaggio è divino. Si verifica quando si soffoca la gioia vana derivante da queste opere e si diventa poveri di spirito, che è una delle beatitudini proclamate dal Figlio di Dio: *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli* (Mt 5,3).

4. Il quarto vantaggio si ha quando colui che ricusa questa gioia, acquista la mansuetudine, l'umiltà e la prudenza. Difatti non agirà con impeto e precipitazione, anche se spinto al piacere dalla concupiscenza e dall'irascibilità; né sarà presuntuoso o affettato per la stima che nutre per le sue opere e per il piacere che trova in esse; né sarà imprudente al punto di lasciarsi accecare dalla gioia.

5. Il quinto vantaggio consiste nell'essere graditi a Dio e agli uomini. A questo punto ci si libera dall'avarizia, dalla gola, dall'accidia e dall'invidia spirituale e da molti altri vizi.

CAPITOLO 30

Ove si comincia a trattare del quinto genere di beni, cioè quelli soprannaturali, nei quali la volontà può trovare gioia. Si spiega quali siano e come si distinguano da quelli spirituali e come si debba indirizzare a Dio la gioia che ne proviene.

1. È opportuno ora parlare del quinto genere di beni nei quali l'anima può trovare gioia, cioè dei beni soprannaturali. Per beni soprannaturali intendo tutti i doni e le grazie da Dio concessi, che superano la facoltà e le forze della natura. Si chiamano grazie *gratis datae*, cioè date gratuitamente, come ad esempio i doni della sapienza e della scienza, accordati a Salomone, e le grazie di cui parla san Paolo (1Cor 12,9-10): la fede, il dono della guarigioni, quello di operare miracoli, lo spirito di profezia, la conoscenza e il discernimento degli spiriti, l'interpretazione e anche il dono delle lingue.

2. Anche se questi beni sono indubbiamente spirituali, come quelli dello stesso genere di cui tratterò dopo, tuttavia, essendovi molta differenza fra di loro, ho voluto parlarne a parte. L'esercizio di questi beni, infatti, concerne immediatamente l'utilità del prossimo e per questo motivo vengono concessi da Dio, come dice san Paolo: *A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune* (1Cor 12,7), espressione da riferire alle grazie suddette. Quanto alle grazie spirituali, invece, il loro esercizio riguarda solo i rapporti tra l'anima e Dio, e viceversa, in una comunicazione d'intelletto, di volontà, ecc., come dirò più avanti. C'è quindi una differenza quanto all'oggetto: oggetto dei beni spirituali è unicamente il rapporto fra il Creatore e l'anima, mentre oggetto dei beni soprannaturali è la creatura. Essi differiscono, inoltre, nella sostanza, nelle operazioni, quindi necessariamente anche nella dottrina.

3. Trattandosi, però, di doni e di grazie soprannaturali come le intendo qui, affermo che bisogna purificare la volontà dalla gioia vana che se ne prova, tenendo presenti due vantaggi che si ottengono in questo genere di beni, l'uno temporale e l'altro spirituale. Il vantaggio temporale riguarda la guarigione dalle malattie, l'acquisto della vista per i ciechi, la risurrezione dei morti, l'espulsione dei demoni, la predizione del futuro per salvaguardarsi, e altre cose di questo genere. Il vantaggio spirituale ed eterno sta nel fatto che Dio viene conosciuto e glorificato per queste opere da chi le compie e da coloro nei quali e di fronte ai quali vengono compiute.

4. Quanto al primo vantaggio, che è temporale, le opere e i miracoli soprannaturali meritano poca o nessuna gioia da parte dell'anima, perché, se viene escluso il secondo vantaggio, poco o niente interessano all'anima. Di per sé non giovano ai fini dell'unione dell'anima con Dio, se non c'è la carità. Queste opere e questi doni soprannaturali possono essere compiuti anche senza essere in stato di grazia o possedere la carità: Dio può realmente concedere tali doni e grazie, come avvenne con l'empio profeta Balaam (Nm 22,20) e con Salomone, oppure il demonio può falsificarli, come avvenne con Simon Mago, o, infine, possono provenire da una virtù segreta della natura. Solo le opere e le meraviglie autentiche, cioè quelle che vengono da Dio, possono recare qualche vantaggio a colui che le compie. San Paolo

c'insegna quanto tali opere valgano senza il secondo vantaggio, allorché dice: *Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che suona o un cembalo che squilla. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede, così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla,* ecc. (1Cor 13,1-2). Per questo motivo, quando coloro che avranno stimato le loro opere in questo modo e per ricompensa chiederanno al Signore la gloria, dicendo: *Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome?*, Cristo risponderà: *Allontanatevi da me, voi operatori di iniquità* (Mt 7,22-23).

5. L'uomo, quindi, deve gioire non perché possiede tali grazie o per l'uso che ne fa, ma solo per il vantaggio spirituale che ne ottiene, servendo Dio in perfetta carità: in questo sta il nocciolo della vita eterna. Per questo il Signore rimproverò i suoi discepoli che si rallegravano per aver cacciato i demoni: *Non rallegratevi perché i demoni si sottomettevano a voi; rallegratevi piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli* (Lc 10,20). Tradotto in termini teologici significa: *Gioite perché i vostri nomi sono scritti nel libro della vita*. Di conseguenza, l'uomo deve rallegrarsi solo se procede sul cammino della vita, che consiste nel compiere le opere nella carità. A che giova o che vale di fronte a Dio ciò che non è amore di Dio? Ora questo amore non è perfetto se non è assai forte e accorto da purificare l'anima da tutte le gioie che derivano dalle cose, e compiacersi solo nel fare la volontà di Dio. A questa condizione la volontà si unisce a Dio mediante questi beni soprannaturali.

CAPITOLO 31

Ove si parla dei danni che riceve l'anima quando ripone la gioia della volontà in questo genere di beni.

1. Tre danni principali può, a mio avviso, subire l'anima che ripone la gioia nei beni soprannaturali: s'inganna o è ingannata, subisce una perdita di fede e si espone alla vanagloria o a qualche altra vanità.

2. Per quanto riguarda il primo, è molto facile ingannare gli altri e ingannare se stessi, quando si ripone la propria gioia in questo genere di opere. La ragione è che, per discernere quali di queste opere siano vere e quali false, e come e quando debbano essere compiute, occorre una grande prudenza e molta luce di Dio, qualità entrambi fortemente ostacolate dalla gioia e dalla stima concepite per tali cose. E questo per due motivi: primo, perché la gioia appanna e oscura il giudizio; secondo, perché tale gioia non solo spinge l'uomo a compiere le opere più prontamente, ma lo sprona anche a realizzarle a tempo indebito. Supponiamo pure che le virtù e le opere che si mettono in pratica vengano da Dio, ma bastano questi due difetti per ingannarsi spesso, o perché non vengono comprese come dovrebbero esserlo o perché non ci si giova né ci si serve di esse come e quando è più conveniente. È vero che quando Dio concede questi doni e queste grazie comunica anche la luce e la spinta per usarne in modo e a tempo debito. È altrettanto vero, però, che a causa dello spirito di possesso e dell'imperfezione che si può avere nei confronti di tali favori, ci si può sbagliare in modo grossolano, non

usandoli con la perfezione voluta da Dio, né come e quando vuole lui. È così che si comportò, secondo quanto si legge nella Scrittura, Balaam. Contro la volontà di Dio decise di andare a maledire il popolo di Israele, e Dio, adirato, lo minacciò di morte (Nm 22,22-23). Allo stesso modo si comportarono san Giacomo e san Giovanni: volevano far scendere il fuoco dal cielo sui samaritani che non avevano voluto accogliere il Signore, ma furono da lui rimproverati proprio per questo motivo (Lc 9,54-55).

3. Questi esempi mostrano chiaramente come quei personaggi si decisero a compiere queste opere in un momento sbagliato, spinti da qualche passione imperfetta, contenuta nella gioia e nella stima che essi nutrivano per tali favori. Quando invece non vi è un'imperfezione simile, gli uomini si muovono e si decidono a usare questi doni quando e come piace a Dio; fino a quel momento non è opportuno che lo facciano. Per questo motivo Dio si lamenta di certi profeti, per bocca di Geremia, in questi termini: *Io non ho inviato questi profeti, ma essi corrono; non ho parlato a loro, ma essi profetizzano* (Ger 23,21). E più avanti aggiunge: *Fanno deviare il mio popolo con le loro menzogne e i loro miracoli, mentre io non li ho inviati né ho dato loro ordini* (Ger 23,32 Volg.). Nello stesso capitolo dice: *Predicono la menzogna e profetizzano le imposture del loro cuore* (Ger 23,26 Volg.), cosa che non sarebbe accaduta se non avessero avuto questo deprecabile spirito di possesso per simili cose.

4. Questi testi fanno capire che il danno prodotto da tale gioia non solo spinge a usare illecitamente e con malizia i doni di Dio, come Balaam e gli altri che facevano miracoli con i quali ingannavano il popolo, ma altresì nel simularli, anche se Dio non li ha concessi. Si comportavano così quelli che profetizzavano le loro invenzioni e proclamavano visioni da loro stessi concepite oppure suggerite dal demonio. Difatti, appena il demonio li vede affezionati a questi favori, apre loro un vasto campo e offre abbondante materiale, esercitando in molti modi la sua influenza. A lungo andare queste persone finiscono per sciogliere le loro vele mostrando una spudorata audacia e si mettono a praticare questi fatti prodigiosi.

5. Non si fermano qui. La loro gioia per simili opere, la loro brama di praticarle arriva a tanto che, se già avevano stipulato un patto occulto con il demonio – difatti molte di questo persone compiono tali opere in forza di questo patto –, in seguito hanno addirittura il coraggio di stringere con lui un patto formale ed esplicito, facendosi volontariamente suoi seguaci e adepti. È così che nascono gli stregoni, i fattucchieri, i maghi, gli indovini e gli incantatori. La gioia, in simili individui, di poter praticare questi poteri arriva a tanto da spingerli non solo a comprare i doni e i favori con il denaro, come voleva fare Simon Mago (At 8,18), per servire il demonio, ma a cercare anche di procurarsi le cose sacre e, non posso dirlo senza tremare, addirittura quelle divine. Con le loro pratiche empie e perverse costoro si sono appropriati, mediante l'inganno, del Corpo del Signore Gesù Cristo. Voglia Dio mostrare e far risplendere la sua infinita misericordia!

6. Tutti possono facilmente capire quanto costoro siano nocivi a se stessi e alla cristianità. Occorre ricordare a tale proposito che tutti quei maghi e indovini tra i figli di Israele, che Saul fece mettere a morte (1Sam 28,3) perché avevano voluto imitare i veri profeti di Dio, erano stati vittime di fatti esecrandi e di inganni.

7. Pertanto, chi ha ricevuto dall'alto un carisma o un dono soprannaturale, eviti la cupidigia e il piacere di servirsene, e non si preoccupi di praticarli. Dio, infatti, che li concede soprannaturalmente per l'utilità della sua Chiesa e dei suoi membri, gli ispirerà anche in modo soprannaturale di utilizzarli come e quando sarà conveniente. Per questo il Signore raccomandava ai suoi discepoli di non preoccuparsi di ciò che avrebbero dovuto dire né di come dovevano dirlo (Mt 10,19), perché le loro risposte dovevano essere un'espressione soprannaturale della loro fede. Dal momento che l'uso di questi favori non è meno soprannaturale, il Signore vuole che l'uomo si affidi a Dio perché spinga il suo cuore ad agire: ogni virtù deve essere praticata in forza di lui (Sal 59,14). Per questo motivo, come si legge negli Atti degli Apostoli (4,29-30), benché i discepoli avessero già ricevuto queste grazie e questi doni, pregavano Dio perché si degnasse di stendere la sua mano e di compiere segni, opere e guarigioni tramite loro, per diffondere nei cuori la fede del Signore Gesù Cristo.

8. Il secondo danno, che può derivare dal primo, è a detrimento della fede; può assumere due forme. La prima riguarda gli altri. Se una persona si mette a compiere miracoli o prodigi fuori luogo e senza necessità, oltre a tentare Dio, grave peccato in sé, può non riuscirvi, provocando nei cuori discredito e disprezzo per la fede. Se a volte, poi, ci riesce, perché Dio vuole così per altri fini e motivi, come accadde alla negromante di Saul (1Sam 28,12), se è vero che fu il fantasma di Samuele ad apparire in quella circostanza, non sempre sarà così. Quand'anche vi riuscisse, sarà nell'errore e colpevole di voler usare quei doni quando non è opportuno. In secondo luogo, chi si compiace di questi doni può ricevere danno per quanto riguarda la fede. Quando si attacca troppo a questi miracoli, si discosta molto dall'abitudine sostanziale della fede, che è abitudine oscura; quanto più numerosi sono i segni e le testimonianze, tanto minore è il merito della fede. Per questo san Gregorio dice che la fede non ha merito quando la ragione umana la sperimenta. Dio opera queste meraviglie solo quando sono strettamente necessarie alla fede. Proprio per questo e anche perché i suoi discepoli non fossero privati del merito se avessero constatato di persona la sua risurrezione prima di mostrarsi loro, fece molte cose perché credessero senza vederlo. Per questo motivo a Maria Maddalena prima fece vedere il sepolcro vuoto, poi fece dare l'annuncio della sua risurrezione dagli angeli – *la fede, infatti, viene dall'ascolto*, come dice san Paolo (Rm 10,17) – perché credesse in lui prima di vederlo. E anche quando le apparve, si fece vedere sotto le sembianze di un uomo qualsiasi per perfezionarla, con il calore della sua presenza, nella fede che le mancava (Gv 20,11-18). Quanto ai discepoli, prima furono informati dalle donne, poi andarono a controllare al sepolcro (Gv 20,1-10). Inoltre ai discepoli di Emmaus infiammò il cuore nella fede prima di farsi riconoscere apertamente da loro (Lc 24,15); e infine rimproverò tutti i suoi discepoli perché non avevano creduto a coloro che avevano parlato della sua risurrezione. A san Tommaso, che voleva toccare personalmente le sue piaghe, disse che beati sono coloro che credono in lui senza averlo visto (Gv 20,29).

9. Da ciò si può dedurre che Dio non ama far miracoli e, come si dice, quando li fa, è perché non può fare altrimenti. Per questo rimproverò i farisei, che credevano solo ai segni, in questi termini: *Se non vedete segni e prodigi, voi non credete* (Gv 4,48). Coloro, dunque, che amano compiacersi in questi fatti soprannaturali, perdono molto del merito della fede.

10. Il terzo danno deriva abitualmente dal piacere per questi fatti. Consiste nel cadere nella vanagloria o in qualche altra vanità, perché lo stesso gioire di tali fatti, non essendo esclusivamente in Dio e per Dio, è vanità. La prova è data dal Signore quando rimproverò i discepoli per essersi rallegrati di aver assoggettato i demoni (Lc 10,20); se questa gioia non fosse stata vana, il Signore non li avrebbe mai rimproverati.

CAPITOLO 32

Ove si parla dei due vantaggi che ci si procura rinunciando alla gioia circa le grazie soprannaturali.

1. Oltre ai vantaggi che l'anima ottiene nel liberarsi dai tre danni suddetti, quando si priva di questa gioia derivante dai beni soprannaturali, ne acquista altri due eccellenti. Il primo è quello di esaltare e glorificare Dio. Il secondo è quello di elevare se stessa. In due modi Dio viene esaltato nell'anima. Il primo si realizza quando il cuore e la gioia della volontà si distaccano da tutto ciò che non è Dio, per fissarsi unicamente in lui. Questo voleva dire Davide nel versetto che ho riportato all'inizio della notte di questa potenza, e cioè: *L'uomo eleverà il suo cuore a Dio e Dio sarà esaltato* (Sal 63,7-8 Volg.). Difatti, quando il cuore si eleva al di sopra di tutte le cose, anche l'anima si eleva sopra di esse.

2. Poiché in questo modo l'anima pone il suo cuore solo in Dio, Dio viene esaltato e glorificato e manifesta all'anima la propria eccellenza e grandezza. Poiché l'anima si eleva al di sopra di ogni gioia creata, il Signore le dà una testimonianza di quello che egli è. Questo non avviene se non si distacca la volontà da ogni gioia e consolazione relativamente alle cose create, come afferma ancora Davide con queste parole: *Fermatevi e sappiate che io sono Dio* (Sal 45,11). E altrove aggiunge: *Come terra deserta, arida, senz'acqua, così nel santuario ti ho cercato, per contemplare la tua potenza e la tua gloria* (Sal 62,2-3). Se è vero che si glorifica Dio riponendo la gioia in lui, distaccandola da tutte le cose, molto più lo si esalta quando viene distaccata da cose ancor più meravigliose per riporla solo in lui; perché soprannaturali, infatti, esse sono più elevate rispetto agli altri beni. Così, quando si rinuncia ad esse, per riporre la gioia solo in Dio, si attribuisce maggior gloria ed eccellenza a Dio piuttosto che ad esse; e difatti, quanto più elevate e superiori sono le cose che uno disprezza per un altro, tanto maggiore è la stima che ha per lui e la gloria che gli rende.

3. Oltre a questo, Dio è glorificato nel secondo modo quando si distoglie la volontà da questo genere di fatti straordinari: quanto più Dio è creduto e servito senza testimonianze e fatti straordinari, tanto più è glorificato dall'anima, che crede in Dio più di quanto segni e miracoli possano farci capire di lui.

4. Il secondo vantaggio permette all'anima di elevarsi. Quando essa allontana la sua volontà da ogni attaccamento alle testimonianze e ai segni apparenti, si eleva a una fede più pura, che Dio le infonde e le accresce molto più intensamente. Nello stesso tempo le aumenta anche le altre due virtù teologali, la carità e la speranza. Essa gode allora di conoscenze divine, molto elevate, attraverso l'oscura e nuda

abitudine della fede. Essa gode, altresì, di soavi delizie d'amore per mezzo della carità, nella quale la volontà si compiace solo del Dio vivente. Infine gode grande soddisfazione nella memoria per mezzo della speranza. Tali favori costituiscono un meraviglioso profitto che gioca un'importanza essenziale e diretta nell'unione perfetta tra l'anima e Dio.

CAPITOLO 33

Ove si comincia a trattare del sesto genere di beni, cioè quelli spirituali, di cui la volontà può gioire. Si dice quali siano e se ne presenta una prima divisione.

1. Lo scopo di quest'opera è quello di condurre lo spirito attraverso i beni spirituali fino all'unione perfetta dell'anima con Dio. Ora che in questo sesto genere dobbiamo trattare dei beni spirituali, i quali meglio contribuiscono alla realizzazione del nostro scopo, sia io sia il lettore dobbiamo riflettere con particolare attenzione su questo argomento. Difatti è cosa certa e frequente che alcuni, per la loro scarsa scienza, si servono delle cose spirituali solo per soddisfare i sensi, lasciando il loro spirito a digiuno. A stento si riuscirà, allora, a trovare qualcuno al quale la soddisfazione dei sensi non abbia causato qualche danno allo spirito, perché l'acqua della grazia è trattenuta nei sensi prima di arrivare allo spirito, lasciato nell'aridità e nel vuoto.

2. Venendo ora al mio argomento, dico che per beni spirituali intendo tutti quelli che ci muovono e ci servono d'aiuto per le cose divine, per i rapporti dell'anima con Dio e per le comunicazioni di Dio con l'anima.

3. Cominciando, quindi, a dividerli nel modo più generale, dico che i beni spirituali sono di due specie: alcuni sono gradevoli, altri sono dolorosi. Ciascuna di queste specie si divide, a sua volta, in due categorie. Difatti, tra i beni gradevoli all'anima ve ne sono alcuni che hanno per oggetto cose chiare che si comprendono distintamente, altri cose che non si capiscono chiaramente e distintamente. Anche quelli dolorosi possono avere per oggetto cose chiare e distinte oppure cose confuse e oscure.

4. Inoltre li possiamo ancora suddividere tutti in base alla distinzione delle potenze dell'anima. Così alcuni sono conoscenze intellettuali e appartengono all'intelletto; altri sono affetti e appartengono alla volontà; altri, infine, sono immaginari e appartengono alla memoria.

5. Lascio da parte, per ora, i beni dolorosi, perché appartengono alla notte passiva, dove ne parlerò, e anche quelli gradevoli relativi a cose confuse e non distinte, per trattarne alla fine, in quanto appartengono alla conoscenza generale, confusa, amorosa, attraverso cui si realizza l'unione dell'anima con Dio; questa è stata riservata all'ultima parte del libro II nella divisione delle diverse concezioni dell'intelletto. Qui, dunque, parlerò dei beni gradevoli che hanno per oggetto cose chiare e distinte.

CAPITOLO 34

Ove si parla dei beni spirituali che possono essere percepiti distintamente dall'intelletto e dalla memoria. Si spiega come deve comportarsi la volontà circa la gioia che ne deriva.

1. Avrei molto da dire a motivo delle tantissime conoscenze che si formano nella memoria e nell'intelletto, se volessi indicare alla volontà come deve comportarsi riguardo alla gioia che questi beni suscitano. Ma ne ho già parlato ampiamente nei libri II e III. Poiché lì ho indicato come debbano comportarsi quelle due potenze rispetto a queste conoscenze onde tendere all'unione divina e, altresì, come la volontà debba comportarsi nei riguardi della gioia che deriva da tali beni, qui non è necessario riparlarne. Basta ricordare che ovunque si affermi che queste potenze devono liberarsi da queste o quelle conoscenze, occorre ugualmente dire che la volontà deve rinunciare alla gioia che da esse deriva. Se è vero che la memoria e l'intelletto devono rimanere distaccate nei confronti di tutte queste conoscenze, così deve fare anche la volontà. Poiché l'intelletto e le altre potenze non possono accettare o negare nulla senza il concorso della volontà, è chiaro che la dottrina riguardante le prime due facoltà riguarda anche la volontà.

2. Si veda lì ciò che è necessario fare ora, perché l'anima cadrà in quegli stessi danni, se in tutte queste conoscenze non saprà elevarsi a Dio.

CAPITOLO 35

Ove si parla dei beni spirituali gradevoli che possono essere l'oggetto distinto della volontà. Si dice di quanti generi siano.

1. Possiamo ridurre a quattro i generi di beni che separatamente possono recare gioia alla volontà, cioè motivi o moventi, provocativi, direttivi e perfettivi. Ne parlerò nell'ordine enunciato, cominciando dai beni che motivano o accendono la devozione, e cioè le immagini e le raffigurazioni dei santi, gli oratori e le cerimonie.

2. Per quanto riguarda le immagini e le raffigurazioni dei santi, può esserci molta vanità e inutile compiacenza. Ciò nonostante, essi sono molto importanti per il culto divino e utili per muovere la volontà a devozione. Prova ne è il fatto che la santa madre Chiesa li approva e ne fa uso. Per questo è sempre utile per noi avvalercene per scuotere la nostra tiepidezza. Purtroppo, però, vi sono molte persone che si compiacciono più dell'espressione pittorica e degli ornamenti di queste immagini che dei soggetti ivi rappresentati.

3. La Chiesa ha prescritto il culto delle immagini principalmente in vista di due scopi, cioè di venerare per mezzo di esse i santi, e muovere la volontà e risvegliare la devozione verso di loro. Ora, in quanto servono a tutto questo, le immagini sono utili e il loro uso necessario. Si devono quindi scegliere quelle più vicine al soggetto rappresentato e che meglio muovono la volontà alla devozione. È qui che dobbiamo fermare la nostra attenzione, più che sul valore delle immagini o sul pregio della loro esecuzione e dei loro ornamenti. Ci sono, ripeto, alcune persone che guardano più alla bellezza delle immagini e al loro valore che a ciò che rappresentano.

Riversano sulla bellezza e sugli ornamenti esteriori la devozione interiore, che dovrebbero rivolgere spiritualmente al santo che non vedono, dimenticando subito l'immagine, che è solo un mezzo. In questo modo vengono appagati e solleticati i sensi e là si concentrano l'amore e la gioia della volontà. Tutto questo ostacola completamente la vera devozione, che esige invece la rinuncia alle affezioni verso tutti gli oggetti particolari.

4. Una dimostrazione dell'uso detestabile di tali immagini ce l'offrono oggi alcune persone, le quali, non avendo in orrore le mode profane del mondo, adornano le immagini con i costumi che i mondani periodicamente inventano per i loro svaghi e la soddisfazione delle loro frivolezze. Con i costumi, per i quali quelli stessi vengono biasimati, coprono le immagini, detestate dai santi che esse rappresentano, e a giusto titolo. Così facendo, il demonio e suddette persone cercano di canonizzare le proprie vanità, imponendole ai santi, non senza arrecare loro una grave ingiuria. In questo modo la vera e solida devozione dell'anima, che respinge e rigetta da sé ogni vanità e ogni sua apparenza, si riduce a poco più che un abbellimento di bambole, perché alcuni si servono delle immagini come di idoli in cui ripongono la loro compiacenza. Vedrete, così, persone che non si stancano di aggiungere immagine a immagine; vogliono che queste siano di un determinato tipo e modello e che siano collocate in tale o tal altra maniera, al fine di compiacere i sensi, mentre la devozione del loro cuore è assai scarsa. Sono molto attaccati a queste immagini come lo erano Mica e Labano ai loro idoli. Il primo uscì di casa imprecando contro coloro che glieli avevano portati via; il secondo, dopo aver corso per molto tempo ed essersi adirato a causa degli idoli, mise a soqquadro la tenda di Giacobbe per ritrovarli (Gdc 18,24; Gn 31,34).

5. La persona veramente pia ripone la propria devozione soprattutto nelle cose invisibili, non ha bisogno di molte immagini e ne usa poche. Si serve solo di quelle che le ricordano più il divino che l'umano, e che meglio la orientano alla condizione dell'altra vita che non di quella presente. Si comporta così non soltanto per guardarsi dalle vanità di questo mondo, ma anche per non ricordarsi di esso, quando sotto gli occhi le cade qualcosa che gli assomiglia o gli appartiene. Non attacca il cuore neanche alle immagini che usa, né si addolora molto se le vengono tolte. Cerca dentro di sé, invece, l'immagine viva di Cristo crocifisso, nel quale è contenta che le tolgano tutto e che tutto le manchi. Anche se le tolgono i motivi e i mezzi che più l'avvicinano a Dio, rimane tranquilla. Del resto, l'anima è più progredita se riesce a conservare la pace e la gioia quando è privata di questi mezzi rispetto a quando li possiede con attaccamento e passione. È senz'altro giusto desiderare di avere quelle immagini e quei mezzi che meglio favoriscono la devozione della persona, ragion per cui si devono scegliere sempre quelle che la stimolano di più. Tuttavia non è indice di perfezione esservi troppo attaccati, tanto da tenerle con spirito di possesso e da soffrire se ci vengono tolte.

6. L'anima stia certa che quanto più è forte il suo spirito di possesso nei riguardi dell'immagine o dell'aiuto sensibile, tanto meno la sua devozione e la sua preghiera si eleveranno a Dio. Anche se, in verità, è opportuno affezionarsi alle immagini più adatte a eccitare la devozione, ciò non deve comportare attaccamento e spirito di possesso, come ho detto sopra. In questo caso, infatti, il senso, assorbito interamente nella gioia dei mezzi e dimentico del loro valore soltanto relativo,

divora tutto ciò che dovrebbe portare l'anima a prendere il volo verso Dio. Così i mezzi, che dovrebbero essere soltanto un aiuto per l'anima, le divengono motivo d'imperfezione e ostacolo, al pari dell'attaccamento e dello spirito di possesso per qualsiasi altra cosa.

7. Se la questione delle immagini ti suggerisce qualche obiezione, ciò dipende dal fatto che non hai ben compreso lo spogliamento e lo spirito di povertà richiesti dalla perfezione. Riconosci almeno, però, l'imperfezione in cui comunemente si cade riguardo alle corone del rosario; difficilmente troverai qualcuno che non dimostri in esse qualche debolezza: le vogliono così e non cosà; di questo colore e metallo piuttosto che quello; con questo ornamento o con quell'altro. Nulla di tutto questo giova perché Dio ascolti meglio la preghiera fatta con una corona piuttosto che con un'altra: egli ascolta l'anima che prega con cuore sincero e semplice, preoccupata solo di piacergli e non di avere un rosario piuttosto che un altro, a meno che non vi siano legate delle indulgenze.

8. La nostra vana avidità è tale che vuole attaccarsi a tutte le cose. È come il tarlo che rode ciò che è sano e porta a termine il suo lavoro nelle cose buone e cattive. Da che cosa deriva, infatti, che tu voglia avere una corona del rosario con certe caratteristiche, che sia fatta così e non diversamente, se non dal fatto che hai riposto la tua gioia in uno strumento? E perché vuoi scegliere questa immagine piuttosto che un'altra, non tenendo conto se ti risveglia maggiormente l'amore, ma solo se è più preziosa e più bella? Se tu non nutrissi altro desiderio e altra gioia che amare Dio, non ti importerebbe nulla di queste cose. È una pena grande osservare alcune persone spirituali così attaccate alla forma e alla figura di questi oggetti, ai motivi, alla curiosità e alla gioia frivola che ripongono in essi. Non le vedrete mai soddisfatte, passano irrequiete dagli uni agli altri, dimenticando la devozione spirituale a causa di questi oggetti sensibili; vi si attaccano con spirito di possesso, che a volte è simile a quello che nutrono per i beni temporali, da cui ricavano non poco danno.

CAPITOLO 36

***Ove si parla delle immagini e dell'ignoranza di certe persone su questo punto*.**

1. Ci sarebbe molto da dire sull'ignoranza di un gran numero di persone a riguardo delle immagini. L'insensatezza di alcuni arriva a tanto da confidare più in un'immagine che in un'altra, convinte che Dio le ascolterà di più attraverso questa che quella, anche se entrambe rappresentano il medesimo soggetto, come ad esempio due immagini di Cristo o della Madonna. Questo perché sono più affezionati a una figura piuttosto che a un'altra. Tutto ciò rivela una profonda ignoranza nei rapporti con Dio e circa il culto e l'onore dovutogli; in realtà, egli guarda solo alla fede e alla purezza del cuore di colui che prega. Se Dio talvolta accorda più grazie attraverso un'immagine che non un'altra, non è perché la prima abbia maggior potenza della seconda, anche se la loro forma è molto diversa, ma perché la devozione delle persone è maggiormente risvegliata dall'una che dall'altra. Se avessero la medesima devozione per entrambe, o anche senza nessuna delle due, riceverebbero le stesse grazie da Dio.

2. Il motivo, quindi, per cui Dio compie miracoli e accorda grazie tramite alcune immagini piuttosto che altre, non è perché valgano di più, ma per il solo fatto che risvegliano maggiormente nei fedeli la devozione assopita e l'amore alla preghiera. Perciò, come nel tal caso e per mezzo della tale immagine si risveglia la devozione e si intensifica la preghiera, unici motivi per cui Dio ascolta e concede ciò che gli chiediamo, così, per l'orazione e l'amore risvegliati da quell'immagine, Dio continua a effondere grazie e a operare miracoli attraverso di essa. Questa di per sé non è altro che una semplice pittura, ragion per cui Dio agisce in virtù della devozione e della fede che si ha per il santo rappresentato nell'immagine. Pertanto, se tu avessi la stessa devozione e la stessa fede per la Madonna di fronte a una sua immagine piuttosto che a un'altra, o anche senza immagini, riceveresti la stesse grazie. L'esperienza stessa dimostra che se Dio concede grazie e opera miracoli, di solito li fa attraverso immagini non molto ben scolpite o stupendamente dipinte e raffigurate, perché i fedeli non attribuiscano tali grazie alla forma o alla pittura.

3. Molte volte il Signore concede grazie tramite immagini che si trovano in luoghi molto appartati e solitari. Anzitutto perché lo stesso fatto di doversi muovere per andare a vederle accresce la devozione e rende più intenso l'atto. In secondo luogo perché, per pregare, la gente si allontana dal rumore, come faceva il Signore (Mt 14,23; Lc 6,12). Per questo, chi fa un pellegrinaggio, è bene che lo faccia quando non c'è altra gente, anche in tempi straordinari. Quando c'è molta folla non glielo consiglierei mai perché, di solito, si torna più distratti di quando si è partiti. Molti poi lo fanno più per ricreazione che per devozione. Così, dunque, quando c'è devozione e fede, qualsiasi immagine è sufficiente, ma se vengono a mancare l'una e l'altra non sarà sufficiente alcuna immagine. Il Signore era certamente un'immagine viva quando era in questo mondo; tuttavia coloro che non avevano fede, pur andando con lui e vedendo le sue opere meravigliose, non ne traevano alcun profitto. Proprio per questo, come dice l'evangelista (Mt 13,58), non operò molti prodigi nel suo paese.

4. In questa sede voglio parlare anche di alcuni effetti soprannaturali che a volte determinate immagini provocano in certe persone. Ad alcune immagini Dio concede una virtù particolare, per cui rimane fissata nella mente l'immagine e la devozione che ha suscitato nello spirito, come fossero presenti. Ogni volta che uno improvvisamente se ne ricorda, prova lo stesso effetto, più o meno intenso, di quando le vide la prima volta; un'altra immagine, invece, anche se fatta meglio, non produrrà lo stesso effetto.

5. Molte persone, poi, hanno devozione più per le immagini fatte in un modo che in un altro, e in alcuni ciò è solo questione di affetto o gusto naturale. Per esempio, a qualcuno il volto di una persona piace più di un altro, si affeziona naturalmente più ad essa e l'avrà sempre presente nella sua immaginazione, anche se non è bella come le altre, perché ha un'attrazione naturale per quella sorta di forma e di figura. Così alcuni penseranno che l'affetto che nutrono per una determinata immagine sia devozione, mentre forse è solo affetto e gusto naturale. Altre volte accade che, fissando un'immagine, la vedono muoversi, cambiare fisionomia o fare gesti quasi volesse far capire qualcosa e parlare. Questi fatti soprannaturali delle immagini, di cui parliamo, molto spesso sono realmente veri e buoni, perché provocati da Dio o per aumentare la devozione o perché l'anima abbia un sostegno

a cui aggrapparsi nella sua debolezza e non perdersi nelle distrazioni. Tuttavia molte volte sono prodotti anche dal demonio per ingannare e nuocere all'anima. Per tutti questi motivi nel capitolo seguente indicherò la linea di condotta da tenere in casi del genere.

CAPITOLO 37

Ove si parla della necessità di indirizzare a Dio la gioia che la volontà ricava dalle immagini, in modo che non cada in errore e non venga ostacolata da esse.

1. Le immagini sono di grande utilità per ricordarsi di Dio e dei santi e muovere la volontà alla devozione, se usate per via ordinaria e correttamente. Al contrario, possono far cadere in gravi errori se, quando accade qualcosa di soprannaturale legato ad esse, l'anima non sapesse comportarsi come deve nel suo itinerario verso Dio. Difatti uno dei mezzi di cui si serve il demonio per ingannare facilmente le anime imprudenti e impedire loro di seguire il cammino della vera vita spirituale, è costituito proprio dai fenomeni soprannaturali e straordinari. Egli li produce sia nelle immagini materiali e corporali in uso nella Chiesa, sia in quelle di un santo o di una sua effigie che egli stesso imprime nella fantasia, mascherandosi da angelo di luce proprio per ingannare (2Cor 11,14). L'astuto demonio adopera gli stessi mezzi che abbiamo come rimedio e sostegno; cerca di occultarsi per sorprenderci quando siamo più incauti. Per questo motivo, l'anima virtuosa deve sempre sospettare di più nel bene che nel male, perché il male reca con sé la testimonianza di quello che è.

2. Pertanto occorre evitare tutti i danni ai quali l'anima è esposta in questi casi. Tali inconvenienti consistono nell'essere impedita di volare verso Dio, nel servirsi in maniera grossolana e con ignoranza delle immagini, nell'essere ingannata naturalmente o soprannaturalmente tramite esse, tutte cose di cui ho parlato prima. Occorre, inoltre, purificare la gioia che la volontà pone in tali immagini, e attraverso di esse elevare l'anima a Dio, perché questo è lo scopo della Chiesa nel raccomandare l'uso delle immagini. Per conseguire questi risultati, intendo dare solo un avvertimento, che sarà sufficiente per tutto, ed è questo: poiché le immagini fungono da mezzi perché ci ricordiamo delle cose invisibili, cercheremo in esse solo il motivo che spinge la volontà ad affezionarsi alla realtà vivente che esse rappresentano e a riporre lì la nostra gioia. Il fedele, quindi, abbia cura di non ricercare la soddisfazione dei sensi quando vede un'immagine, sia corporale che immaginaria, di bella fattura o riccamente adornata, capace di suscitargli una devozione sensitiva o spirituale, anche quando gli lancia dei segni soprannaturali. Non dia la minima importanza a queste cose secondarie. Non si rifugi in tale immagine, ma elevi subito la mente a ciò che essa rappresenta, riponendo in Dio, o nel santo che invoca, la gioia e il compiacimento della sua volontà attraverso la preghiera e la vera devozione. Difatti ciò che vi è di vivente e di spirituale non dev'essere vanificato dalla pittura dell'immagine o dall'impressione sensibile. In questo modo il devoto non sarà ingannato, perché non terrà conto di ciò che l'immagine gli dirà, né impedirà ai sensi o allo spirito di dirigersi liberamente verso Dio, né avrà più fiducia in un'immagine piuttosto che in un'altra. L'immagine che gli susciterà devozione soprannaturalmente, lo farà in modo più

abbondante, perché egli si porterà immediatamente a Dio con amore. Del resto, ogni volta che Dio concede queste e altre grazie, le accorda inclinando l'amore e la gioia della volontà verso ciò che è invisibile. Così vuole che facciamo anche noi, annientando la forza e il giogo delle nostre potenze che ci inclinano alle cose visibili e sensibili.

CAPITOLO 38

Ove si continua a parlare dei beni spirituali che accendono la devozione. Si parla degli oratori e dei luoghi consacrati alla preghiera.

1. Credo di aver fatto capire come la persona spirituale che ripone la gioia e il compiacimento nelle cose accessorie delle immagini possa cadere in molte imperfezioni, forse anche più pericolose che se essa si attaccasse agli altri beni corporali e temporali. Dico: forse di più, perché, sostenendo che sono cose sante, si sente più sicura e non ha paura dello spirito di possesso e di attaccamento naturale. Così facendo, si sbaglia profondamente, pensando di essere già colma di devozione, perché prova gusto per queste cose sante, mentre forse è solo una disposizione e una tendenza naturale che inclina verso questi oggetti come verso altri.

2. Parlerò adesso dei luoghi di preghiera, in cui alcune persone non si stancano di appendere sempre nuove immagini. Si compiacciono di disporle con ordine e gusto, perché l'oratorio sia ben decorato e faccia bella figura. Non amano di più Dio a motivo di queste cose, anzi meno, perché, come ho detto, sottraggono alla realtà vivente l'amore che portano ai dipinti e agli ornamenti. Senza dubbio ogni ornamento, ogni addobbo e tutta la venerazione che si può avere per le immagini è poca cosa rispetto a quello che esse meritano. È anche vero che coloro che le trattano con poco decoro e rispetto sono da biasimare, e ugualmente quelli che le fanno così male che, anziché favorire la devozione, la fanno passare; per questo si dovrebbe proibire a certi artigiani l'esercizio di quest'arte, perché, incapaci, lavorano rozzamente. Ma tutto questo cos'ha a che fare con lo spirito di possesso, l'attaccamento e l'affezione che tu hai per questi ornamenti e decorazioni esteriori, se ti assorbono i sensi fino a impedire al tuo cuore di andare a Dio e di amarlo dimenticando tutte le cose per amor suo? Se a causa di quelle cose manchi al tuo dovere, non solo non sarai gradito a Dio, ma egli ti punirà, perché hai cercato in tutte le cose il tuo piacere e non il suo. Tutto questo lo puoi comprendere molto bene se pensi alla festa che fecero al Re divino quando entrò in Gerusalemme. Lo accolsero con canti e rami d'olivo (Mt 21,8-9; Mc 11,8-10; Lc 19,37-38; Gv 12,13), mentre il Signore piangeva (Lc 19,41). Essi, infatti, avendo il cuore lontano da lui, credevano di ripagarlo dei suoi benefici con quelle manifestazioni esteriori. In realtà facevano festa più a se stessi che a Dio. Anche oggi non mancano persone che, quando vi è una festa solenne da qualche parte, si rallegrano, più che per l'onore che ne viene a Dio, per i divertimenti che vi trovano, per la possibilità di ammirare ed essere ammirati, per il mangiare bene e per altre cose di questo genere. Simili inclinazioni o intenzioni non sono affatto gradite a Dio, soprattutto quando gli organizzatori delle feste vi introducono cose ridicole e profane, solo per far ridere la gente, contribuendo così a farla distrarre maggiormente; altri poi

organizzano cose che, invece, di suscitare devozione, solleticano il piacere della gente.

3. Cosa dire poi di altri interessi che alcuni hanno nelle feste che celebrano? Essi sanno, e Dio vede, che badano più al guadagno che alla gloria di Dio. In ogni caso, quando accade così, siano pur certi che fanno festa a se stessi, non a Dio. Tutto ciò che fanno per procurare piacere a se stessi o agli altri, Dio non lo considera. Anzi vi sono molti che si rallegreranno con coloro che partecipano alle feste del Signore, mentre Dio si adira con loro, come fece con i figli d'Israele allorché, pensando di festeggiare Dio, ballavano e cantavano davanti al loro idolo: Dio ne fece morire molte migliaia (Es 32,7-28). Anche i sacerdoti Nadab e Abiu, figli di Aronne, furono stroncati da Dio con gli incensieri in mano perché offrivano un fuoco illegittimo (Lv 10,1-2). Allo stesso modo il Signore s'indignò con quel tale che era entrato nella sala del banchetto vestito male, senz'abito nuziale: *Il re comandò che fosse gettato nelle tenebre esteriori con le mani e i piedi legati* (Mt 22,12-13). Da ciò si vede che Dio non sopporta quelle irriverenze che si commettono nelle feste fatte in suo onore. Quante feste, mio Dio, fanno i figli degli uomini, nelle quali viene onorato il demonio più di te! Al demonio piacciono, perché in esse, come il mercante, trova la sua piazza di mercato. Quante volte, Signore, dirai di esse: *Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me, perché mi serve senza motivo!* (Mt 15,8-9). Dio, infatti, dev'essere servito solo per quello che è, non frapponendo altri fini; se non lo serviamo solo per quello che è, lo serviamo senza considerarlo come causa ultima.

4. Tornando agli oratori, dico che alcuni li adornano più per la loro personale soddisfazione che per piacere a Dio. Altri, al contrario, si preoccupano talmente poco del rispetto che ad essi è dovuto da non stimarli più dei loro salottini privati, anzi meno, poiché hanno più gusto per le cose profane che per quelle divine.

5. Ma per il momento lascio da parte queste persone e parlo di quelli che si comportano in maniera più sottile, cioè di coloro che si considerano persone devote. Vi sono molti fra costoro che provano una tale attrazione per il loro oratorio e un tale piacere nell'addobbarlo da impiegarvi tutto il tempo che dovrebbero dedicare a pregare Dio e a raccogliersi interiormente. Non si accorgono che se tutto questo non è finalizzato al raccoglimento interiore e alla pace dell'anima, sarà motivo solo di distrazione, come tutto il resto; il loro attaccamento e il loro gusto saranno fonte di continua inquietudine, soprattutto se qualcuno provasse a impedirglielo.

CAPITOLO 39

***Ove si parla di come ci si deve servire degli oratori e dei templi, considerandoli mezzi per elevare lo spirito a Dio*.**

1. Per elevare lo spirito a Dio attraverso gli oggetti di culto è opportuno ricordare che ai principianti è permesso, come del resto è anche utile, provare qualche gusto o piacere sensibile per le immagini, gli oratori e altri oggetti materiali di devozione. Essi, infatti, non hanno ancora perduto il gusto e non sono ancora distaccati dalle

cose di questo mondo, così da poterlo sostituire con il gusto dell'altro. Si fa così anche con il bambino, per non farlo piangere: gli si toglie una cosa dalla mano dandogliene subito un'altra. La persona spirituale che vuole progredire deve ugualmente spogliarsi di tutti questi gusti e desideri smodati nei quali la volontà può trovare piacere. L'uomo veramente spirituale si attacca molto poco a tutti questi oggetti, perché è intento solo al raccoglimento interiore e alla conversazione intima con Dio. Se utilizza le immagini e gli oratori, lo fa solo di passaggio e subito fissa il suo spirito in Dio, dimenticando tutto ciò che è sensibile.

2. Pertanto, sebbene sia meglio pregare dove c'è maggior decoro, tuttavia, e malgrado ciò, va scelto il luogo dove i sensi siano meno attratti e lo spirito possa andare meglio a Dio. A questo proposito occorre qui ricordare quanto il Signore rispose alla samaritana, quando gli chiese quale fosse il posto migliore per pregare, se il tempio o il monte. Il Maestro le rispose che la vera preghiera non è legata né al monte né al tempio, ma che i veri adoratori graditi a Dio sono quelli che lo adorano *in spirito e verità* (Gv 4,23-24). Di conseguenza, se i templi e i luoghi appartati sono dedicati e adatti alla preghiera, perché il tempio non dev'essere usato per altri scopi, tuttavia, quando si tratta di una faccenda tanto intima come quella riguardante il rapporto con Dio, occorre scegliere il luogo che attira e cattura meno i sensi. Non dev'essere un luogo ameno e attraente per i sensi, come vogliono alcuni, perché, invece di raccogliersi in Dio, lo spirito si ferma nel diversivo piacevole e gustoso dei sensi. A tale scopo va bene un luogo solitario e impervio, dove lo spirito possa elevarsi sicuramente e direttamente a Dio, non impedito o trattenuto dalle cose visibili. Alcune volte queste aiutano lo spirito a elevarsi, ma solo quando vengono subito dimenticate per fissarsi in Dio. Per questo motivo il Signore di solito sceglieva luoghi appartati per pregare (Mt 14,23), e luoghi che non attraessero molto i sensi, per darci l'esempio. Preferiva luoghi che elevano l'anima a Dio, come i monti che si elevano da terra, generalmente brulli, senza possibilità di distrazione per i sensi (Lc 6,12).

3. La persona veramente spirituale, dunque, non si preoccupa se il luogo per pregare abbia un aspetto piuttosto che un altro, perché questo vorrebbe dire essere ancora legati ai sensi. Va in cerca solo del raccoglimento interiore, dimentica di tutte le altre cose, scegliendo quindi il luogo più spoglio di oggetti e di attrattive sensibili. Inoltre non presta attenzione alle cose esteriori, onde gustare meglio il suo Dio, lontana da tutte le creature. Desta meraviglia vedere persone spirituali che occupano tutto il loro tempo nell'adornare oratore e preparare angolini adatti al loro temperamento e alla loro inclinazione. Quanto, invece, al raccoglimento interiore, che è la cosa più importante, ne hanno molto poco e ne tengono poco conto; se l'avessero, non proverebbero soddisfazione, anzi si stancherebbero di tutti quegli ornamenti e decorazioni.

CAPITOLO 40

Ove si continua a indirizzare lo spirito verso il raccoglimento interiore attraverso l'uso dei beni di cui si parla.

1. Il motivo per cui alcune persone spirituali non riescono mai ad entrare nella vera gioia dello spirito è perché non si decidono a staccarsi dal godimento che procurano le cose esteriori e visibili. Si ricordino che, se il luogo migliore e più adatto alla preghiera è il tempio o l'oratorio visibile, se l'immagine serve a questo scopo, non necessariamente si deve riservare il piacere e il godimento spirituale al tempio visibile o all'immagine, dimenticando di pregare nel tempio vivo, che è la parte più intima dell'anima. Questo è appunto quanto ci ricorda l'Apostolo quando dice: *Non sapete che siete tempio di Dio e lo Spirito Santo abita in voi?* (1Cor 3,16). Questa riflessione ci riporta all'affermazione di Cristo, già citata: *I veri adoratori devono adorare in spirito e verità* (Gv 4,24). A Dio, infatti, interessano poco le tue preghiere e i tuoi luoghi ben adornati se, riponendo in queste cose il tuo piacere e la tua soddisfazione, non sei distaccato interiormente e non hai la povertà spirituale, la quale consiste nella rinuncia a tutte le cose che puoi possedere.

2. Per purificare la volontà dalla gioia e dalla vana soddisfazione che provi in queste cose e indirizzarla a Dio nella tua preghiera, devi fare in modo che la tua coscienza sia pura, la tua volontà sia rivolta interamente a Dio e la tua mente unicamente fissa in lui. Poi, come ho già detto, devi scegliere il luogo più appartato e solitario possibile per mettere tutta la gioia della volontà nel pregare e glorificare Dio. Quanto ai piccoli sentimenti di devozione, non farci caso, anzi cerca di respingerli. Se l'anima, infatti, si abitua al sapore della devozione sensibile, non riuscirà mai a possedere, attraverso il raccoglimento interiore, le forti dolcezze spirituali, che si trovano nella nudità dello spirito.

CAPITOLO 41

***Ove si parla di alcuni danni ai quali si espongono coloro che si lasciano andare al gusto delle cose sensibili e dei luoghi di devozione di cui ho parlato*.**

1. Va incontro a molti inconvenienti, sia interiori che esteriori, la persona spirituale che corre dietro ai gusti sensibili per le cose suddette. Per quanto riguarda lo spazio interiore, l'anima non arriverà mai al raccoglimento dello spirito, che consiste nel fare a meno di tutti questi oggetti, dimenticare tutti i gusti sensibili, rifugiarsi nel suo intimo e acquisire virtù solide. Circa gli inconvenienti esteriori, risulta che non riesce a pregare in tutti i luoghi, ma solo in quelli di suo gusto, e così, molte volte, mancherà alla preghiera, perché, come si dice, sa leggere solo nel suo libro.

2. Oltre a ciò, tale attrazione per i gusti sensibili provoca nelle persone spirituali continui cambiamenti; appartengono a questa categoria di persone coloro che non sanno stare a lungo nello stesso posto e a volte non perseverano nella loro vocazione. Li vedrete oggi qua, domani là; ora scelgono un eremo, ora un altro; ora addobbano un oratorio, ora un altro. Vi sono anche di quelli che passano la vita a cambiare stato e modo di vivere. Conoscono solo quel fervore e quei gusti sensibili per le cose spirituali. Non si sono mai sforzati di arrivare al raccoglimento spirituale attraverso la rinuncia alla loro volontà e l'adattamento ai disagi. Ogni volta che vedono un luogo devoto di loro gradimento, o qualche forma di vita o stato che si addica al loro temperamento o inclinazione, vi corrono subito,

abbandonando quello che prima avevano abbracciato. Ma poiché si lasciano muovere dall'attrazione sensibile, ben presto cercano qualcos'altro, perché l'attrazione sensibile non è costante, ma viene meno molto presto.

CAPITOLO 42

Ove si parla di tre diversi luoghi di devozione e come deve comportarsi la volontà nei loro riguardi.

1. Credo che ci siano tre diversi tipi di luoghi per mezzo dei quali Dio è solito indurre la volontà alla devozione. Il primo tipo è caratterizzato dalla conformazione del suolo e della località. Il loro aspetto gradevole, la varietà del terreno e della vegetazione, la tranquilla solitudine risvegliano facilmente la devozione. È bene approfittare di questi luoghi, ma a condizione di dimenticarli subito per elevare la volontà verso Dio, perché chi vuole raggiungere il fine non deve fermarsi ai mezzi e alle cause. Se si cerca in essi un piacere e un profitto per i sensi, si troverà invece solo aridità e distrazione per lo spirito: la soddisfazione e la gioia dello spirito si trovano solo nel raccoglimento interiore.

2. Per questi motivi, quando si è in luogo di tal genere occorre, dimentichi di esso, cercare di stare intimamente con Dio, come se non si fosse in quel luogo. Se ci si ferma alla gioia e al piacere derivante dal luogo, si ricerca una ricreazione per i sensi e uno spazio all'instabilità dello spirito piuttosto che la pace interiore. Così facevano gli anacoreti e i santi eremiti, che nei vastissimi e affascinanti deserti occupavano meno terra possibile per costruirvi celle anguste e grotte dove isolarsi. San Benedetto rimase tre anni in una grotta; un altro, di nome san Simone, si legò con una corda per non andare oltre il limite fissato da questo legame. Così pure fecero molti altri che non finirei di ricordare. Quei santi avevano capito benissimo che se non avessero mortificato le loro tendenze sregolate e la bramosia di gioie e soddisfazioni spirituali, non avrebbero potuto raggiungere le gioie dello spirito né diventare spirituali.

3. Il secondo tipo di luogo che agevola la devozione è molto particolare, perché riguarda alcuni posti, non importa se deserti o meno, nei quali Dio è solito accordare ad alcune persone grazie spirituali assai piacevoli. Così, ordinariamente, accade che il cuore della persona favorita da Dio rimanga legato al luogo dove ha ricevuto la tal grazia e prova spesso il desiderio fortissimo di ritornarvi. Ma quando vi ritorna, non avverte più le stesse sensazioni di prima, perché non dipende da lei ricevere simili favori. È Dio, infatti, che concede queste grazie quando e come vuole, senza essere legato a un determinato luogo o momento e neppure alla volontà di colui al quale le accorda. Tuttavia è bene che la persona ritorni talvolta in quel luogo per pregare, a patto che sia distaccata da ogni cosa, per tre motivi: primo, perché se, come dicevo, Dio non è legato ad alcun luogo, sembra però che abbia voluto legarsi a quello lì per esservi lodato dall'anima alla quale ha concesso quella determinata grazia. Secondo, perché l'anima si dispone meglio a ringraziare Dio per il beneficio che ha ricevuto in quel luogo. Terzo, perché lì la devozione si risveglia di più, grazie al ricordo.

4. Questi sono i motivi per cui è bene che la persona ritorni in quel luogo, non ritenendo, però, che Dio sia obbligato a concederle favori proprio lì e non altrove. L'anima, infatti, è il posto più adatto a Dio di qualsiasi altro luogo terreno. Leggiamo nella sacra Scrittura che Abramo innalzò un altare dove Dio gli era apparso e lì invocò il suo nome; in seguito, di ritorno dall'Egitto, ripercorse la stessa strada, ritornò dove gli era apparso Dio e lo invocò di nuovo sullo stesso altare che aveva edificato (Gn 12,8; 13,4). Anche Giacobbe contrassegnò il luogo dove gli era apparso Dio in cima alla scala, elevandovi un pietra cosparsa di olio (Gn 28,13-18). E Agar, apprezzando molto il luogo dove le era apparso l'angelo, gli diede un nome dicendo: *Qui dunque sono riuscita ancora a vedere, dopo la mia visione?* (Gn 16,13).

5. Il terzo tipo di luogo che stimola la devozione è quello che Dio sceglie in particolar modo per esservi invocato, come il monte Sinai, dove diede la legge a Mosè (Es 24,12), o il luogo che indicò ad Abramo per sacrificarvi suo figlio (Gn 22,2). È altresì il monte Oreb, dove apparve al nostro padre Elia (1Re 19,8), e il monte Gargano – scelto da Dio per il suo servizio – dedicato a san Michele, che apparve al vescovo di Siponto, al quale rivelò di essere lui il custode di quel luogo e comandò di erigervi un oratorio in memoria degli angeli. Anche la gloriosa Vergine scelse a Roma, per mezzo del prodigio della neve, il luogo dove chiese a Patrizio di erigerle un tempio.

6. Solo Dio conosce il motivo per cui sceglie questi luoghi, invece di altri, per esservi lodato. A noi basti sapere che servono al nostro profitto spirituale e che Dio ascolta le nostre preghiere lì e ovunque lo preghiamo con fede viva. Tuttavia i luoghi consacrati al suo servizio sono un'occasione più propizia per essere esauditi, perché la Chiesa li ha segnalati e riservati a questo scopo.

CAPITOLO 43

Ove si parla dei mezzi, costituiti da una grande varietà di cerimonie, a cui molte persone ricorrono per pregare.

1. Le gioie inutili e lo spirito imperfetto di attaccamento che molti nutrono per le cose di cui ho parlato, forse sono in parte tollerabili perché coltivati con una certa ingenuità. Quanto, invece, al forte attaccamento che alcuni mostrano per molte cerimonie introdotte da gente poco illuminata e priva della semplicità della fede, bisogna dire che esso è insopportabile. Lascio da parte, per ora, le pratiche di pietà ridondanti di paroloni o termini che non significano nulla e altre cose non sacre che persone ignoranti, grossolane e sospette sono solite mescolare alle loro preghiere. Qui non ne parlo perché sono chiaramente cattive ed è peccato servirsene; addirittura, in molti casi nascondono un patto occulto con il demonio. Così, anziché attirare la misericordia di Dio, suscitano la sua ira.

2. Qui voglio parlare solo di quelle pratiche che, pur essendo prive di ogni superstizione, vengono oggi usate da molte persone dalla devozione indiscreta. Esse credono ciecamente all'efficacia delle loro particolari devozioni e preghiere, sino a pensare che, se in esse manca qualcosa o non sono eseguite alla perfezione, non

valgono nulla e Dio non le gradisce. In realtà ripongono più fiducia nelle loro pratiche e cerimonie che nella sostanza della preghiera, e ciò non senza irriverenza e offesa per il Signore. Così, per esempio, pretendono che la messa venga celebrata con un certo numero di candele, non di più né di meno; che il sacerdote la celebri in un modo ben preciso, a una determinata ora, né prima né dopo, in quel dato giorno e non prima; che le preghiere e le stazioni siano tante e tali e in giorni ben precisi e condotte con quelle specifiche cerimonie e non in altro modo; che la persona che le compie abbia determinate doti e caratteristiche. E sono convinti che, se manca qualcosa di quello che hanno deciso, non si fa nulla, e mille altre cose che si usano e si vedono fare.

3. Ma ciò che è peggio e intollerabile, è che alcuni vogliono provare in sé qualche effetto di quelle pratiche, veder realizzato ciò che chiedono, o sapere che lo scopo di quelle loro preghiere piene di cerimonie venga raggiunto. Tutto ciò equivale a tentare Dio e a dispiacergli profondamente. Così, spesso, Dio permette al demonio di trarre in inganno queste persone, di far loro sentire e conoscere cose molto opposte al profitto della loro anima. Meritano questo trattamento per lo spirito di attaccamento che mostrano nei riguardi delle loro pratiche di pietà: desiderano che si realizzi più quello che pretendono loro che quello che vuole Dio. Poiché non ripongono tutta la loro fiducia in Dio, non traggono mai alcun vantaggio da queste loro pratiche.

CAPITOLO 44

Ove si dice quanto sia necessario attraverso queste devozioni indirizzare a Dio la gioia e la forza della volontà.

1. Le persone di cui sto parlando devono sapere che quanto più importanza annettono a queste cose e cerimonie, tanta minor fiducia hanno in Dio; così non otterranno mai da lui quanto desiderano. Alcune pregano più per conseguire quanto vogliono loro che per onorare Dio. Senza dubbio sanno che, se Dio vorrà, sicuramente concederà quella grazia che chiedono, altrimenti non la concederà; tuttavia per l'attaccamento alla loro volontà e la gioia vana che mostrano in tutto questo, moltiplicano troppo le preghiere per raggiungere il loro scopo. Forse sarebbe meglio se indirizzassero tali preghiere a cose più importanti, come ad esempio una vera purezza della loro coscienza, un impegno concreto per quanto riguarda la loro salvezza e la relativizzazione di tutto ciò che non tende a questo scopo primario. In questo modo otterranno non solo quanto è più importante per loro, ma sarà accordato anche tutto ciò che è utile. Pur senza chiederlo, otterranno quanto domandano molto meglio e di più che se avessero impiegato tutta la loro devozione.

2. Ciò è quanto il Signore promette allorché afferma nel vangelo: *Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta* (Mt 6,33). Questo è il desiderio, questa è la domanda che gli piace di più. Per ottenere le richieste che abbiamo nel nostro cuore non c'è mezzo migliore che riporre la forza della nostra preghiera in quelle cose che piacciono di più a Dio; in tal caso, infatti, ci concederà non solo ciò che chiediamo, cioè la salvezza, ma anche ciò che secondo

lui è utile e buono per noi, anche se non glielo chiediamo. Ciò è quanto fa chiaramente capire Davide in un salmo, quando dice: *Il Signore è vicino a quanto lo invocano con sincerità*, che chiedono cose elevatissime, come quelle della salvezza eterna; di essi dice subito dopo: *Appaga il desiderio di quelli che lo temono, ascolta il loro grido e li salva. Il Signore protegge quanti lo amano* (Sal 144,18-20). Quando Davide dice che Dio è vicino, vuol significare che egli tiene ad esaudire i loro desideri e concedere anche ciò che essi non pensano di chiedere. Leggiamo nella Scrittura che, avendo Salomone chiesto a Dio una cosa che gli era gradita, cioè la sapienza per governare il suo popolo nella giustizia, Dio gli rispose: *Poiché ti sta a cuore una cosa simile e poiché non hai domandato né ricchezze né beni né gloria né la vita dei tuoi nemici e neppure una lunga vita, ma hai domandato piuttosto saggezza e scienza per governare il mio popolo, su cui ti ho costituito re, saggezza e scienza ti saranno concesse. Inoltre io ti darò ricchezze, beni e gloria, quali non ebbero mai i re tuoi predecessori e non avranno mai i tuoi successori* (2Cr 1,11-12). Dio mantenne la promessa. Difatti stabilì la pace tra lui e i suoi nemici, obbligandoli a pagargli il tributo e a non infastidirlo più. Un altro episodio simile lo troviamo nel libro della Genesi. Avendo Dio promesso ad Abramo di moltiplicare la discendenza del figlio legittimo come le stelle del cielo, come gli aveva chiesto, aggiunse: *Moltiplicherò anche quella del figlio della schiava, perché è tuo figlio* (Gn 21,13).

3. Tutto questo spiega perché, quando preghiamo, dobbiamo indirizzare a Dio tutta l'energia e la gioia della nostra volontà, senza andare in cerca di cerimonie nuove, non approvate né usate dalla Chiesa cattolica. Si lasci al sacerdote celebrare la messa secondo il rito proprio della Chiesa del luogo, perché da essa egli prende gli ordini e riceve i riti che deve seguire. Non si cerchi d'introdurre nuovi riti, quasi che si sappia più dello Spirito Santo e della sua Chiesa. Se Dio non esaudisce quando lo si prega in tutta semplicità, non si pensi che lo faccia davanti a tutte le nostre invenzioni! Dio, infatti, è tale che chi lo prende con le buone e alla sua maniera, ottiene da lui tutto ciò che vuole, ma se uno va a lui per interesse, allora è meglio che non gli parli nemmeno.

4. Quanto alle altre cerimonie riguardanti la preghiera o certe devozioni, non ci si attacchi a riti o modi di pregare diversi da quelli che ci ha insegnato Cristo (cfr. Lc 11,1-2). È fuori dubbio che, quando i discepoli chiesero al Signore che insegnasse loro a pregare, egli rivelò loro tutto quanto occorreva perché fossero ascoltati dal Padre eterno, di cui conosceva molto bene la volontà. In quell'occasione insegnò loro solo le sette domande del *Padre nostro*, che comprendono tutte le nostre necessità spirituali e temporali, e non già tantissime altre preghiere e cerimonie. Anzi, in un'altra circostanza, disse loro che, quando pregavano, non dovevano parlare molto, perché il Padre celeste sa molto bene ciò di cui hanno bisogno (Mt 6,7-8); soltanto raccomandò loro, insistentemente, di perseverare nella preghiera, cioè nel *Padre nostro*, dicendo che *è necessario pregare sempre, senza stancarsi* (Lc 18,1). Non insegnò molte formule di domanda, ma raccomandò di ripetere spesso quelle sette, con fervore e attenzione; in esse, infatti, è racchiusa tutta la volontà di Dio e ciò che conviene a noi. Per questo, quando nostro Signore si rivolse tre volte al Padre eterno, sempre pregò con le stesse parole del *Padre nostro*, come osservano gli evangelisti: *Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!* (Mt 26,39). Quanto alle condizioni da seguire nella preghiera, si possono ridurre all'una o all'altra di queste due seguenti: o

isolarsi nel nascondimento della propria stanza, ove, lontani da ogni rumore e senza render conto a nessuno, possiamo pregare con tutta la purezza del cuore, come il Signore stesso ci raccomandò dicendo: *Quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto* (Mt 6,7); oppure rifugiarsi in luoghi solitari, come faceva lui, per pregare nel tempo migliore e più silenzioso della notte (Lc 6,12). Non è quindi il caso di fissare tempi precisi in giorni precisi, né stabilire alcuni giorni più che altri per le nostre devozioni. Non dobbiamo neppure andare in cerca di formule, giochi di parole od orazioni diverse da quelle usati dalla Chiesa e secondo il rito di cui essa si serve, perché tutte le preghiere si riducono a quelle contenute nel *Padre nostro*.

5. Con questo non intendo condannare – anzi approvo – quei giorni che alcune persone stabiliscono per fare le loro devozioni, come novene, digiuni o cose del genere. Ciò che condanno, invece, è l'attaccamento a tale o tal altro esercizio di pietà o cerimonia determinata. A questo proposito si noti ciò che fece Giuditta. Rimproverò gli abitanti di Betulia perché avevano stabilito a Dio un tempo limitato entro cui si attendevano la sua misericordia, dicendo loro: *Non pretendete di impegnare i piani del Signore. No, fratelli, non vogliate irritare il Signore nostro Dio* (Gdt 8,11-12).

CAPITOLO 45

Ove si tratta del secondo genere di beni distinti, cioè quelli provocativi, di cui la volontà può compiacersi inutilmente.

1. Il secondo genere di beni particolari e piacevoli, dei quali la volontà può vanamente godere, sono quelli che invitano o spingono a servire Dio: li chiamo provocativi. Tali sono le predicazioni, che possiamo considerare sotto due aspetti, cioè quello che riguarda gli stessi predicatori e quello che riguarda gli ascoltatori. Non è superfluo, infatti, dare dei consiglio agli uni e agli altri sul modo di elevare a Dio la gioia della loro volontà nel compimento di questa pratica.

2. Per quanto riguarda il primo, cioè il predicatore, per essere di giovamento ai fedeli e non lasciarsi andare a una vana compiacenza o alla presunzione, deve ricordare che la predicazione è un esercizio più spirituale che vocale. La forza e l'efficacia di persuasione dipendono unicamente dallo spirito interiore, anche se vanno espresse con le parole. Quindi, per quanto alta sia la dottrina predicata, brillante l'esposizione e sublime lo stile con cui la si porge, di solito produce un risultato proporzionato allo spirito interiore del predicatore. Sebbene, infatti, sia vero che la parola di Dio è di per se stessa efficace – come dice Davide: *Egli tuona con voce potente* (Sal 67,34) – tuttavia occorre anche ricordare che il fuoco ha la proprietà di bruciare, ma brucia solo quando il soggetto è in condizioni di ardere.

3. Ora, perché la predicazione produca il suo effetto, si devono realizzare due condizioni: una da parte di chi predica, e l'altra da parte di chi ascolta; ma abitualmente l'effetto desiderato dipende dalla disposizione di colui che predica. Per questo si dice: quale il maestro, tale il discepolo. Negli Atti degli Apostoli leggiamo che quando i sette figli di un sommo sacerdote giudeo presero a

scongiurare i demoni con la stessa formula di san Paolo, il demonio s'infuriò contro di loro, esclamando: *Conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?* (At 19,15). E scagliatosi contro di loro, li denudò e li coprì di botte. Questo accadde non perché Cristo non volesse che cacciassero i demoni in nome suo, ma perché essi non avevano le qualità richieste. Difatti nella Scrittura leggiamo che una volta gli apostoli trovarono un tale che, pur non essendo discepolo di Cristo, cacciava un demonio in suo nome. Intervennero per impedirglielo, ma il Signore li rimproverò dicendo: *Non glielo proibite, perché non c'è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa parlare male di me* (Mc 9,38). Il Signore si adira piuttosto con coloro che insegnano la legge di Dio e non la praticano, predicano la virtù ma non la posseggono. Per questo san Paolo dice: *Come mai tu, che insegni agli altri, non insegni a te stesso? Tu che predichi di non rubare, rubi?* (Rm 2,21). E lo Spirito Santo dice per bocca di Davide: *All'empio dice Dio: Perché vai ripetendo i miei decreti e hai sempre in bocca la mia alleanza, tu che detesti la disciplina e le mie parole te le getti alle spalle?* (Sal 49,16-17). Questo c'insegna che il Signore non darà a tali persone i doni necessari per fare del bene.

4. Ordinariamente vediamo che, per quanto se ne può giudicare quaggiù, quanto più è santa la vita del predicatore, tanto più abbondante è il frutto che produce, anche se il suo stile è umile, la sua oratoria scarsa e la sua dottrina comune. Lo spirito di vita da cui è animato comunica fervore. Un altro, invece, darà poco frutto, nonostante che il suo stile e la sua dottrina siano elevati. È proprio vero che un buono stile, dei bei gesti, una dottrina solida e una perfetta esposizione toccano e fanno più effetto se accompagnati da una vita virtuosa. Senza questa, invece, anche se il sermone solletica i sensi e l'intelligenza, poco o niente giova alla volontà, che ordinariamente rimane molto fiacca e debole nella pratica della virtù, com'era prima. Sebbene il predicatore abbia detto cose meravigliose, meravigliosamente esposte, essere servono solo all'udito, come una musica armoniosa o il suono di campane. Ma l'anima non esce dal suo solco, si ritrova al punto di prima, poiché la voce non ha la virtù di risuscitare i morti e farli uscire dal loro sepolcro.

5. Poco importa udire una parola più bella di un'altra se non mi spinge alla pratica della virtù. Sebbene siano stato dette cose meravigliose, vengono subito dimenticate, perché non hanno acceso la volontà. Infatti, oltre a non produrre di per sé grande frutto, quell'impressione gradevole lasciata nei sensi da tali parole impedisce all'insegnamento di arrivare allo spirito. Ci si limita, così, solo all'apprezzamento della forma e delle cose secondarie di cui è rivestita la predicazione. Si loda tale o tal altra qualità del predicatore, seguendolo più per questi motivi che per la correzione che si ricava dalle sue prediche. Tale è la dottrina che san Paolo spiega con chiarezza ai corinzi, quando scrive: *Anch'io, fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza… e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza* (1Cor 2,1-4).

6. Tuttavia non è intenzione dell'Apostolo e mia di condannre qui il bello stile, la retorica e il linguaggio scelto, i quali invece sono molto utili alla predicazione come a ogni affare, poiché il linguaggio scelto e lo stile elevano e raddrizzano anche le

cose cadute e corrotte, come il linguaggio volgare corrompe e rovina anche le buone…

APPENDICE

CAPITOLO 46

Ove si tratta della prima affezione della volontà e si dice che nulla di quello che tocca l'appetito può essere mezzo proporzionato perché l'anima si unisca a Dio secondo la volontà.

1. La prima delle passioni dell'anima e degli affetti della volontà è la gioia. La volontà la provoca sempre nell'anima quando gli oggetti le si presentano come buoni, convenienti, amabili e gradevoli oppure perché sembrano belli, piacevoli e preziosi, ecc. Per questo motivo la volontà si porta verso di essi, li desidera, vi ripone la sua compiacenza quando li possiede, ha paura di perderli e soffre quando li perde, ecc. Così, dunque, l'anima si agita e s'inquieta secondo la passione della gioia.

2. Per frenare questa passione e liberarla da tutto ciò che non è Dio, occorre sapere che tutto quello di cui la volontà può godere in modo particolare, come ho detto, è per essa soave e piacevole, ma nessuna cosa soave e piacevole che essa possa gustare è Dio. Infatti, ripeto, Dio non può essere percepito da nessuna delle altre potenze, né tanto meno dalle tendenze e dai gusti della volontà. In questa vita, dunque, l'anima non può gustare Dio essenzialmente, e tutta la soavità e le delizie che eventualmente prova, per quanto elevate siano, non possono mai essere Dio. Anche tutto ciò che la volontà può gustare e desiderare in modo particolare è quello che l'intelletto conosce come suo oggetto specifico. Ora, non avendo la volontà assaporato mai Dio com'egli è né avendolo conosciuto attraverso qualche percezione delle sue potenze, non può sapere come sia né come gustarlo. Le sue potenze non possono gustare e desiderare Dio, che è al di sopra di ogni sua capacità.

3. È quindi chiaro che nessuna cosa particolare, fra tutte quelle di cui può godere la volontà, è Dio. Per giungere all'unione con Dio deve, quindi, fare il vuoto nelle sue potenze e distaccarsi da tutte le gioie particolari, per quanto soavi e piacevoli appaiano, indipendentemente dal fatto che siano terrene o celesti. Se in qualche modo la volontà può comprendere Dio e unirsi a lui, ciò avviene non attraverso qualche mezzo percepibile delle sue potenze, ma tramite l'amore. Se un diletto o una soavità o qualsiasi altra gioia provata dalla volontà non è amore, ne risulta chiaramente che nessuno di questi sentimenti piacevoli può essere mezzo adeguato per l'unione dell'anima con Dio. Occorre a tale scopo l'operazione della volontà, operazione molto diversa dal suo sentimento. Tramite l'operazione essa si unisce a Dio e si realizza in lui che è amore, non attraverso il sentimento o la percezione dei suoi appetiti, che si conclude nell'anima come fine e termine ultimo.

4. I sentimenti possono fungere solo da motivo o movente per amare – se la volontà vuole passare oltre – e niente più. Così, i sentimenti piacevoli, per loro natura, non indirizzano l'anima a Dio, ma piuttosto la fanno ripiegare su se stessa. Solo l'operazione della volontà, che è amore per Dio, colloca l'anima in Dio, lasciando dietro di sé tutte le cose create, così che essa ama Dio al di sopra di tutto. Di conseguenza, quando una persona si decide ad amare Dio non a motivo del piacere

che prova, subito lascia dietro di sé la soavità che sente e ripone il suo amore in Dio che non sente. Se invece riponesse il suo amore nella soavità e nel gusto che prova, limitandosi ad essi, ciò significherebbe fermarsi alle creature o a ciò che le riguarda, facendo del mezzo un fine e un termine ultimo, e così l'opera della volontà sarebbe viziata. Poiché Dio è incomprensibile e inaccessibile, la volontà, onde mettere la sua operazione di amore in Dio, non deve fissarla su ciò che può toccare e percepire, ma in ciò che non può comprendere né raggiungere con l'appetito. In questo modo l'anima amerà sul serio proprio come vuole la fede, anche nel vuoto e nel buio dei suoi sentimenti, soprattutto quelli che essa può percepire attraverso le capacità della sua mente, credendo al di sopra di ciò che può comprendere.

CAPITOLO 47

Ove si prosegue dicendo che per giungere all'unione con Dio è necessario che la volontà si spogli dei suoi appetiti naturali.

1. Avendo dimostrato che né la soavità né il piacere, ecc., che la volontà può provare in questa vita è Dio, sarebbe sciocco colui che, non provando soavità e delizie spirituali, pensasse per questo di non possedere Dio, oppure provandole si rallegrasse pensando per questo di possedere Dio. Costui sarebbe ancora più sciocco se cercasse queste soavità in Dio e si compiacesse in esse, perché non andrebbe in cerca del Dio inaccessibile con una volontà fondata nel vuoto della fede, ma sul gusto spirituale, cioè su qualcosa di creato, assecondando così i suoi appetiti. In questo modo egli non amerebbe in purezza di fede e sopra ogni cosa Dio, cioè riponendo in lui tutta la forza della volontà. Difatti, quando con i suoi desideri sregolati si attacca alle cose create, non si eleva al di sopra di esse per arrivare a Dio, che è inaccessibile. È impossibile che la volontà possa arrivare alle soavità e alle delizie della sublime unione con Dio, senza liberarsi da tutti gli appetiti per i piaceri particolari.

2. Ciò è quanto Dio voleva dire per bocca di Davide: *Apri la tua bocca, la voglio riempire* (Sal 80,11). L'appetito è come la bocca della volontà, che si apre quando non è ingombra di altri bocconi che le danno soddisfazione; quando invece l'appetito si ferma su qualcosa, allora si chiude, perché fuori di Dio tutto è angusto.

3. La volontà, dunque, deve tenere la sua bocca sempre aperta a Dio, libera da ogni boccone appetitoso, perché Dio possa riempirla con il suo amore e le sue dolcezze. Abbia sempre fame e sete di Dio solo, senza cercare altre soddisfazioni, perché quaggiù non possiamo gustare Dio com'è. Ciò che essa può gustare, se desidera qualcosa, sarebbe un ulteriore ostacolo all'amore divino. Ciò è quanto insegna Isaia con queste parole: *O voi tutti assetati venite all'acqua, chi non ha denaro venga ugualmente* (Is 55,1). Ivi il profeta invita all'abbondanza delle acque divine dell'unione a tu per tu con Dio soltanto coloro che hanno sete di Dio solo e sono distaccati dai loro appetiti. Ora, poiché la gioia si sostiene attraverso la bocca della volontà che, come dicevo, è l'appetito, parlerò delle differenti specie di alimenti che essa può gustare e di come dobbiamo distaccarci da tutti. Occorre liberare la bocca

della volontà da ogni nutrimento apprensibile, perché abbia fame solo della volontà di Dio, che è incomprensibile.